Al-Farabi, livre de concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote / traduit par Elie Abdel-Massih. — Extrait de : Parole de l'Orient : revue semestrielle des études syriaques et arabes chrétiennes : recherches orientales : revue d'études et de recherches sur les églises de langue syriaque. — vol. 5, n° 2 (1969), pp. 305-358.

Bibliogr. Lexique.

I. Farabi, Muhammad ibn Muhammad Abu Nasr al-, 0870?-0950. II. Platon, 0427?-0348? av. J.-C.. III. Aristote, 0384-0322 av. J.-C. — Critique et interprétation. IV. Philosophes musulmans — Critique et interprétation.

PER L1183 / FT33730P

AL-FĀRĀBI

Livre de concordance entre les opinions des deux sages : le divin Platon et Aristote

Traduit

PAR

ELIE ABDEL-MASSIH, O.A.M.

INTRODUCTION

VIE ET ŒUVRES.

Né d'un père persan et d'une mère turque, à Wasīǧ, district de Fārāb, près du Yaxartes (syr. Daraya), en 257 h. / 870, Abū Naṣr Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Torhān Ibn Uzlāǧ, étudia à Bagdad sous la direction de maîtres nestoriens. Il mena une vie ascétique, malgré les ressources que lui offrait et lui assurait l'Émir d'Alep, Sayf al-Dawla. Il mourut à Damas, en 339/950.

Avide de savoir, al-Fārābi connaissait toutes les sciences de son époque. D'ailleurs ses livres, plutôt ses petits traités, nous sont un grand témoin de sa culture encyclopédique. « On admet qu'al-Fārābi connaissait le turc, sa langue maternelle, l'arabe, peut-être le persan et le syriaque. Quant au grec, nous ne voyons pas dans quelle circonstance il aurait eu l'occasion de l'apprendre... » (1).

(1) Cf. MADKOUR, I., *La place d'al-Fārābi dans l'école philosophique musulmane*; Paris 1934, p. 24. Par contre Fakhoury H. et Jur K., se référant aux œuvres d'al-Fārābī surtout à son « Grand livre de la Musique », admettent qu'il connaissait encore très bien le kurde. Mais ils ajoutent: « Il paraît qu'il ignorait les deux langues alors usitées en science et en philosophie, le grec et le syriaque » (*Histoire de la Philosophie Arabe*, t. II, Beyrouth, 1958, p. 90).

« Abou Naçr al-Fārābi est le premier penseur musulman qui ait été strictement un « philosophe », au sens grec de ce terme » (2), le premier à avoir élaboré un système philosophique et constitué une école propre. Son prédécesseur al-Kindi, « Philosophe des Arabes », ne fut qu'un précurseur, celui qui fixa les termes philosophiques qu'il utilisa; on peut dire qu'il introduisit dans le monde arabe la philosophie grecque, comme système et mode de penser (3).

Malgré sa place importante dans la philosophie arabe, le « second Maître » (4) ne fut connu qu'au XIXe siècle, grâce à trois arabisants allemands, Schmölders (5), Steinschneider (6) et Dietrici qui le révélèrent au monde arabe et occidental. Pourquoi al-Fārābi ne fut-il pas connu plus tôt? Madkour répond: « Ce philosophe du monde musulman n'a pas eu un Porphyre pour garder son œuvre et retracer sa vie. Ce véritable maître d'Ibn Sīnā, (que nous appelons Avicenne), n'a pas trouvé un autre Joûzâni pour commenter sa doctrine et en faire l'éloge. » « Al-Fārābi, précise Madkour, est à peine connu, soit en arabe, soit en latin. L'usage fréquent qu'Ibn Sīnā a fait de ses écrits a été la cause de l'éclipse quasi complète de son nom dans la littérature arabe. De même, en dehors de quelques citations d'Albert le Grand, on ne prononce guère son nom en latin » (7).

---

(2) Cf. MASSIGNON L., préface à l'ouvrage de Madkour, déjà cité.

(3) Madkour, rapportant le jugement de Ibn Isḥāq al-Nadīm, (AL-NADĪM, *al-Fihrist*, édit. G. Flügel, Leipzig, 1871, p. 255), dit avec raison: « selon nous, al-Kindi est plutôt un médecin et un mathématicien astronomique » (*op. cit.*, intr., p. 5).

(4) Vu ses connaissances et ses études encyclopédiques, on a nommé al-Fārābi, le « second Maître », le premier étant Aristote. Fakhoury et Jur, (*op. cit.*, p. 92), reconnaissent qu'« Al-Fārābi joua un rôle, dans le monde arabe, pareil à celui joué par Pl(tin dans le monde occidental ».

(5) Schmölders dans la première moitié du XIXe s. publia et traduisit d'une manière incomplète les deux traités d'al-Fārābi رسالة في ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة (Ce que l'on doit savoir avant d'apprendre la philosophie) et عيون المسائل (les problèmes fondamentaux).

(6) Dans la seconde moitié du XIXe s., Steinschneider présenta à l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg un travail sur al-Fārābi qui comportait seulement une bibliographie critique de ses œuvres. Cf. Steinschneider M., *Al-Fārābi des arabischen Philosophen Leben und Schriften*, dans mémoires de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersblurg, t. XIII, nº 4; Saint-Pétersbourg 1869.

(7) Cf. MADKOUR, *op. cit.*, intr., p. 2.

Al-Fārābi est réputé comme commentateur d'Aristote. La plupart de ses œuvres, malgré leur grand nombre, ne sont pourtant que de courts traités sous forme de lettres ou de dissertations; il n'a pas écrit de livres proprement dits. Plusieurs de ses ouvrages se sont perdus, et il ne nous reste maintenant que 31 traités en arabe, 6 en hébreu et 2 en latin (8).

De ses livres nous connaissons (9):

1) كتاب في الجمع بين رأيي الحكيمين (Le livre de concordance entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote) (10).

2) في اغراض الحكيم في كل مقالـــة من الكتاب الموسوم بالحروف (L'objet des différents livres de la Métaphysique d'Aristote) (11).

3) مقالة في معاني العقل (Une dissertation sur les significations du mot intellect) (12).

---

(8) Cf. CARRA DE VAUX, *Les penseurs de l'Islam*, t. IV, Paris 1923, p. 8; QUADRI G., *La philosophie arabe dans l'Europe Médiévale*, traduction de Huret R., Paris 1960, p. 71.

Pour une bibliographie d'al-Fārābi, voir BROCKELMANN, *Gesch. d. ar. Litt.*, I, Weimar 1898, pp. 211-213 et Erster Supplementband; Leiden 1937, pp. 375-377, où l'on trouvera une très bonne bibliographie de toutes les œuvres d'al-Fārābi, ainsi qu'une description de ses manuscrits;

— MADKOUR, *op. cit.*, pp. 223-225 (Bibliographie critique);

— RESCHER, *Al-Fārābi, an annotated bibliography*, Pittsburg, 1962;

— *Encyclopédie de l'Islam*, t. II, Paris 1965, pp. 798-800.

(9) Dans un livre intitulé *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*, Leiden 1890, (الثمرة المرضيـــة في بعض الرسالات الفارابيـــة), Dietrici F., édita, le premier les huit traités d'al-Fārābi énumérés au début de notre liste et les traduisit en allemand en 1892. Toutes les autres éditions de ces huit traités se sont basées sur celle de Dietrici, comme celle du Caire de 1325 h.

(10) Pour notre traduction nous avons suivi la première édition de Nader A.-N., Beyrouth 1960 et celle de Dietrici; les divisions des paragraphes sont de l'édition de Nader, nous avons traduit librement les titres; une nouvelle édition de ce livre par Nader a paru en 1968.

(11) Une édition à Hydrabad (Indes) 1349 h., mais sous un autre titre arabe: رسالة مقالة في اغراض ما بعد الطبيعة ; en plus de l'édition de Dietrici, l'éditeur indien s'est basé sur trois textes conservés à Rampur sous les nº 70, 150 et 151 (celui-ci datant de 1276 h.) et un quatrième conservé à Laknau sous le nº 149.

(12) On a une version latine de ce livre et une traduction française. Cf. *Liber Al-Fārābi de intellectu et intelleto*, texte latin édité et traduit par Gilson M. dans Archives

4) رسالة في ما ينبغي ان يقدم قبل تعلم الفلسفة (Ce que l'on doit savoir avant d'apprendre la philosophie) (13).

5) عيون المسائل (Les problèmes fondamentaux) (14).

6) فصوص الحكم (Les gemmes de la sagesse) (15).

7) رسالة في جواب مسائل سؤل عنها (Réponses d'al-Fārābi à des questions qui lui ont été posées) (16).

8) نكت ابي نصر الفارابي في ما يصح ولا يصح من احكام النجوم (Remarques d'Abū Naçr al-Fārābi sur les jugements vrais et les jugements faux de l'Astrologie) (17).

9) رسالة في اراء اهل المدينة الفاضلـــة (Dissertation sur les opinions des membres de la cité idéale) (18).

10) رسالة ابي نصر الفارابي في السياسة (Dissertation d'Abū Naçr al-Fārābi sur la politique) (19).

---

d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, t. IV, (1929-30), p. 123, (280-310); cf. traduction française, *ibid.*, p. 139. De plus, existe une version hébraïque anonyme; cf. tous les détails des manuscrits à ce propos dans: Bouyges M., *Alfarabi, Risālat fil-'Aql, dans Bibliotheca Arabica scholasticorum,* série arabe, t. VIII, fasc. 1, Beyrouth 1938, pp. v-xxii. De même l'on trouve dans cet ouvrage une édition critique de ce livre.

(13) Cf. note (5) à ce propos.

(14) *Idem.*

(15) L'édition de Hydrabad est de l'an 1343 h. sous un autre titre arabe: كتاب الفصوص M. Horten a fait une bonne étude de cet opuscule avec le commentaire de Ismaïl il-Fārāni; (cf. Horten, *das Buch der Ringsteine Farabis (m. 950) mit dem Commentare des Emir Isma'il il-Hoseini el-Fārāni (um 1485) übersetzt und erlaütert*; Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, vol. V, Münster 1906); cf. aussi Carra de Vaux, qui donne un bon résumé de ce traité, *op. cit.*, pp. 10-12.

(16) L'édition de Hydrabad est de l'an 1344 h. / 1925 sous le titre رسائل في مسائل متفرقة

(17) Hydrabad 1340/1927, sous le titre رسالة في فضيلة العلوم والصناعات

(18) Édition de Dietrici F., *Al Farabi's Der Musterstaat,* Leiden 1895 et traduction du même auteur, Leiden 1900. Cf. édition critique récente de Nader A.-N., Beyrouth 1959; une traduction française de Jaussen K. et Chalala J., *Idées des habitants de la cité vertueuse,* dans *Textes et traductions d'auteurs orientaux,* t. IX, Caire MCMXLIX.

(19) Édition du P. Chaikho L., dans *al-Machriq* (Revue de l'Université Saint Joseph de Beyrouth), 1901, pp. 648-653 et 689-700, sous le titre: كلام أبي نصر الفارابي في وصايـــا يعم نفعها جميع من يستعملها من طبقات الناس

11) كتاب الموسيقى الكبير (Grand traité de la musique) (20).

12) رسالة في إثبات المفارقات (Dissertation prouvant l'existence des incorporels) (21).

13) كتاب تحصيل السعادة (Le livre de l'acquisition du salut) (22).

14) كتاب التنبيه على سبيل السعادة (Le livre de l'avertissement du salut) (23).

15) كتاب السياسات المدنية (Le livre de la politique sociale) (24).

16) كتاب التعليقات (Les notes) (25).

17) شرح رسالة زينون الكبير اليوناني (Explication du traité du grand Zenon le grec) (26).

18) تجريد رسالة الدعاوى القلبية (Explication de la lettre sur les exigences intimes) (27).

19) احصاء العلوم (La classification des sciences) (28).

20) كتاب فصول المدني لابي نصر الفارابي (Aphorismes sur l'homme d'état) (29).

---

(20) Cf. D'ERLANGER R., *La musique arabe*, t. I, *al-Fārābi, grand traité de la musique, livres I et II*; traduction française, Paris 1930; l'on y trouvera également une bonne étude sur les manuscrits de ce livre.

(21) Hydrabad 1345 h. / 1926.

(22) *Idem.*, il y a en plus une traduction anglaise de Muhsin Mahdi: *Alfarabi's philosophy of Plato and Aristotle*, New-York, 1962.

(23) Hydrabad 1346 h. / 1927.

(24) Traduction allemande par Brönnle, Leiden, 1904; l'édition de Hydrabad est de l'an 1346 h.; édition critique récente de Najjar F.-M., Beyrouth 1964.

(25) Hydrabad 1346 h.

(26) Hydrabad 1349 h. / 1930; cf. la note (11) concernant les divers manuscrits qui servirent de base également à l'édition de ce texte.

(27) Hydrabad 1349 h.

(28) Ce livre est connu en latin sous le titre: *De Scientiis*. Il en existe trois éditions: Saïda (Liban) 1921; Caire 1931 et une dernière accompagnée de la version latine, Madrid 1932. Une très bonne étude scientifique a été faite sur les éditions arabes et latines de ce livre par Bouyges, P.-M., dans *Mélanges de l'Université St. Joseph*, t. IX, fasc. 2, pp. 49-70, Beyrouth 1924. — On dit que l'original se trouve à la bibliothèque de l'Escurial occupant les feuillets 27-35 du manuscrit n° 647; cf. une édition critique de Osman Amine, al-Fārābi, *la Statistique des sciences*, Caire 1948 (2e édition).

(29) *Aphorisms of the statesman of al-Fārābi*; édition avec une traduction anglaise et notes de Dunlop D.-M., Cambridge 1961.

21) كتاب الملّة (Livre de la religion) (30).

A côté de ces traités, existent plusieurs commentaires d'al-Fārābi sur divers ouvrages d'Aristote et sur l'Isagoge de Porphyre (31)...

DOCTRINE.

Bien que « aristotélicien dans sa logique et sa physique, platonicien dans son éthique et sa politique et plotinien dans sa métaphysique » (32), al-Fārābi est avant tout musulman; le cachet islamique domine tout son système philosophique. Il a cherché à travers toute sa doctrine, à réconcilier religion et philosophie, révélation et raison; d'ailleurs son syncrétisme entre Platon et Aristote n'est qu'un aspect de cet effort plus général de rapprochement. Cette conciliation entre religion et philosophie apparaît clairement dans son explication de la révélation: « Il n'est pas impossible que l'homme, dont la puissance imaginative atteint son dernier achèvement, reçoive de l'intellect agent à l'état de veille les particuliers présents et futurs ou leurs sensibles imitateurs, ainsi que les imitations des intelligibles séparés et de tous les autres êtres supérieurs et qu'il les voie. Il aura alors, grâce aux intelligibles qu'il reçoit de la sorte, la prophétie des choses divines » (33).

C'est pourquoi al-Fārābi ne distingue pas entre le prophète et le philosophe qui, tous deux, reçoivent directement inspirations et lumières de l'intellect agent; tandis que le premier entre en contact avec cet intellect par son imagination, l'autre le fait par son intelligence. Pas de différence entre la Révélation et la Raison, la source est une: l'intellect agent; la vérité est une: c'est ce qui émane de lui, la différence n'intervient que dans le moyen de transmission aux autres (34).

---

(30) Cf. une bonne étude des manuscrits concernant ce livre faite par Mahdi M., avec l'édition critique du livre: *Al-Fārābi's book of religion and related texts*, Beirut 1968.

(31) Cf. CARRA DE VAUX, *op. cit.*, p. 8 et 9.

(32) Cf. FAKHOURY et JUR, *op. cit.*, p. 97.

(33) Cf. *Idées des habitants de la cité vertueuse*, tr. de Jaussen K. et Chalala J., dans *Textes et traductions d'auteurs orientaux*, t. IX, Caire 1949, pp. 74-75; (chap. 25).

(34) Cf. FAKHOURY et JUR, *op. cit.*, pp. 153-154; MADKOUR, *op. cit.*, pp. 81 et ss. (Les données de l'Émanation).

Al-Fārābi considérait la logique comme une voie qui conduit l'homme à la vérité. Par la logique on ne fait qu'ordonner ce que nous savons, on ne peut rien inventer de nouveau. Mais comment l'homme est-il parvenu aux premières connaissances? « Il est évident que l'enfant possède une âme connaissant en puissance; les sens sont ses instruments d'appréhension... »(35).

Le « second Maître » nous prouve l'existence de Dieu par le contingent et le possible. En effet tous les êtres existants sont contingents, non nécessaires; c'est pourquoi ils changent et tendent à la perfection — s'ils étaient parfaits ils seraient immuables. Ces êtres, ne pouvant causer l'existence d'autres êtres il faut donc recourir à un Être qui existe nécessairement et qui est la cause première des êtres contingents, c'est Dieu (36). Comment les créatures procèdent-elles de Dieu? De ce problème al-Fārābi nous donne une solution typique, et en même temps abstraite, en soutenant que la création s'opère d'une manière intellectuelle. Dieu s'intellige lui-même et le monde a émané de la science qu'a Dieu de son essence; il suffit que Dieu connaisse une chose — sa connaissance étant toujours une connaissance active — pour qu'elle existe, et cette création ne change rien à la nature de Dieu (37).

Al-Fārābi définit l'âme, comme Aristote, par « l'acte d'un corps naturel organisé ayant la vie en puissance » (38); elle est la forme du corps; mais il affirme qu'elle est aussi une substance spirituelle différente du corps, car elle appréhende les intelligibles, les contraires et elle se connaît elle-même(39).

---

(35) Cf. *Livre de concordance...*, éd. Nader, p. 98; notre tr. p. 35.

(36) « Ainsi, on a considéré comme une pierre millénaire dans l'histoire de l'évolution philosophique son élaboration systématique du concept de la contingence; l'essence et l'existence sont distinctes; les choses sont contingentes »; cf. PAREJA F.-M., *Islamologie*, Beyrouth 1963, p. 983.

(37) Cf. le 7e chap. du livre *Idées des habitants de la cité vertueuse*, concernant la manière dont tous les êtres émanent de Dieu; (tr., *op. cit.*, pp. 28-29).

(38) Cf. *Réponses d'al-Fārābi à des questions qui lui ont été posées*, éd. Hydrabad, p. 18.

(39) Cf. *Dissertation prouvant l'existence des incorporels*, éd. Hydrabad, p. 7.

De plus l'âme ne périt pas après la mort du corps, mais ne peut cependant exister avant lui (40).

Le problème politique et éthique occupait souvent notre philosophe, c'est pourquoi il a consacré à ces matières les plus importants de ses livres: « Idées des habitants de la cité vertueuse », « Politique sociale », « L'acquisition du Salut », « L'avertissement du Salut »... Dans ces deux derniers, nous trouvons le système moral d'al-Fārābi. La fin ultime de l'homme est de chercher le bonheur, et tout ce que l'homme cherche est ipso facto bon. Si l'Éthique d'une part est la recherche du bonheur individuel, la Politique est, d'autre part, la recherche du bonheur social commun. Cette recherche se fait par l'entraide dans la société. Al-Fārābi parle dans plusieurs endroits de ses livres de la nécessité de l'entraide et de la société pour l'homme et distingue les divers genres d'association (41). La communauté est un moyen pour arriver au but final, à la fin ultime: le bonheur et la perfection.

---

(40) Cette position est contre Platon qui enseigne que l'âme existe avant le corps; cf. al-Fārābi, *Les problèmes fondamentaux*, éd. Caire 1907, p. 75. A propos du destin de l'âme, Fakhoury et Jur, (*op. cit.*, p. 125), parlant d'al-Fārābi, distinguent trois catégories d'âmes qui, selon le degré de leur connaissance du bonheur et leur effort de l'atteindre, périssent ou non.

(41) Cf. le 26e chap. du livre: *Idées des habitants de la cité vertueuse*; *Le livre de l'acquisition du salut*, éd. Hydrabad, p. 14; *Le livre de la politique sociale*, éd. Hydrabad, p. 39.

Au nom d'Allah, le Bienfaiteur Miséricordieux.*

Livre de concordance entre les opinions des deux sages: le divin Platon et Aristote (1), [écrit] par le vénérable chef, surnommé le « second Maître », Abū Naçr al-Fārābi: que la miséricorde de Dieu soit sur lui.

Louange au donateur et créateur de l'intelligence, à celui qui donne les formes à toutes les choses et les invente. Sa bienfaisance éternelle suffit, ainsi que ses faveurs. Que la bénédiction soit sur le seigneur des prophètes Muḥammad et sa famille.

Introduction.

Quand j'ai vu que la plupart de nos contemporains s'attaquent mutuellement et se disputent pour savoir si le monde a commencé ou s'il est éternel, qu'ils prétendent qu'un désaccord existe entre les deux célèbres sages sur l'existence du premier créateur et les causes [venant] de lui, sur le problème de l'âme et de l'intelligence, sur la rémunération des actions bonnes ou mauvaises et sur beaucoup de questions sociales, morales et logiques: j'ai voulu, dans mon présent traité, afin de clarifier l'accord de leurs doctrines et dissiper le doute et l'incertitude dans les cœurs de ceux qui lisent leurs livres, entreprendre d'harmoniser leurs opinions et mettre en lumière le sens de leurs dires, indiquer les endroits controversés et les passages ambigus de leurs traités, car se proposer de montrer cela est ce qu'il y a de plus important à montrer et de plus utile à vouloir expliquer et exposer clairement.

---

* Cette traduction n'est, pour nous, qu'un premier pas pour une étude développée du livre.

(1) Voir note (10) de notre introduction.

1. *Aristote et Platon font autorité en philosophie.*

La définition et l'essence de la philosophie, c'est d'être: « La science des êtres en tant qu'êtres » (2). Les deux maîtres ont été les créateurs de la philosophie: ils ont en effet jeté ses bases et ses fondements. Ils ont perfectionné ses termes et ses ramifications et nous devons leur faire confiance dans certaines et dans la plupart des questions philosophiques; de même ils font autorité tant dans les problèmes faciles que dans les difficiles. Tout ce qui émane d'eux dans n'importe quelle science, cela seul est principe solide sur lequel on peut compter, parce qu'exempt de défauts et de troubles. Les bouches l'ont dit et les intelligences en ont témoigné. Sinon tous, du moins la plupart de ceux dont l'intelligence est brillante et l'esprit clair. Étant donné qu'une affirmation et un jugement ne sont vrais que lorsqu'ils sont conformes à l'être auquel on les attribue et qu'il existe une contradiction, dans plusieurs traités de philosophie, entre les paroles de ces deux sages, le problème ne peut se ramener qu'à l'une de ces trois hypothèses: ou la définition indiquant l'essence de la philosophie n'est pas vraie; ou l'opinion et le sentiment du grand nombre ou de la plupart sur la manière de philosopher des deux hommes est futile et sans fondement; ou déficiente est la connaissance de ceux qui croient à un désaccord entre eux au sujet de ces principes [de la philosophie].

2. *Sens et définition de la philosophie...*

La vraie définition est conforme à l'art de philosopher; et cela apparaît par l'induction des choses particulières à cet art, car les objets de la science et ses matières sont nécessairement ou métaphysiques, ou physiques, ou logiques, ou mathématiques, ou politiques. C'est la philosophie qui les découvre et les met en relief, de sorte qu'il n'y a pas d'être au monde où la philosophie n'ait accès, qu'elle ne prenne pour but et ne connaisse suivant

(2) « La science du philosophe est celle de l'Être en tant qu'être, pris universellement et non dans l'une de ses parties. » Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, K, 3, 1060b31-32; (tr. Tricot J., Paris 1953, p. 588).

— « ... les philosophes sont ceux qui sont capables d'atteindre à ce qui existe toujours d'une manière immuable... »; cf. PLATON, *République*, 484 b (tr. Chambry E. (4e éd.), Paris 1956, t. VII, 1re partie, p. 100).

la capacité humaine. La méthode de la division prouve et éclaire ce qu'on vient de dire et Platon l'a préférée. Celui qui divise, tend à ce que rien des êtres existants ne lui échappe. Et si Platon n'avait pas suivi cette voie le sage Aristote ne l'aurait pas non plus suivie.

3. *Aristote adopte la méthode de la démonstration et du syllogisme.*

Mais, voyant que Platon avait mis parfaitement au point [les objets de la philosophie], les avait démontrés, perfectionnés et exposés clairement, Aristote s'employa, avec labeur et effort, à tracer la voie du syllogisme et entreprit de la montrer et de l'émonder, comme celui qui suit, complète, assiste et conseille afin d'utiliser le syllogisme et la démonstration dans chacun des traités, selon l'exigence de la division. Celui qui s'est bien exercé dans la logique, qui a possédé parfaitement les sciences morales et abordé la physique et la métaphysique, qui a bien étudié les livres des deux sages, percevra la vérité de ce que je dis, car il trouvera qu'ils ont voulu exposer par écrit les sciences des êtres de l'univers, qu'ils se sont efforcés de démontrer leurs conditions réelles, sans vouloir inventer, sans ajouts, ni création, ni parures, ni enjolivures; mais pour attribuer à chacune tout ce qui lui revient selon la part et la portion dont elle est apte et capable. S'il en est ainsi, la définition donnée de la philosophie: « la connaissance des êtres en tant qu'êtres » est une vraie définition, car elle démontre l'essence propre de la chose définie et indique ce qu'elle est.

4. *Le consensus des sages est une preuve.*

Que soit futile et sans fondement l'opinion de la plupart ou d'un grand nombre de ceux qui pensent que ces deux sages sont les modèles et les chefs éminents dans cet art [de philosopher], l'intelligence s'y refuse et ne s'y soumet pas, car la réalité atteste le contraire. En effet, l'on sait indubitablement qu'il n'y a pas de preuves plus fortes, plus probantes et plus rigoureuses que les témoignages de diverses connaissances sur une même chose et la convergence de nombreuses opinions; car l'intelligence chez tous est une preuve. Mais comme il se peut que celui qui est doué d'intelligence se représente une chose après une autre contrairement à ce qu'elle est, à

cause de la ressemblance des signes qui en indiquent l'état, on a eu besoin de l'association de nombreuses intelligences diverses. Quel que soit leur accord, il n'y a pas de preuve plus forte ni de certitude plus rigoureuse.

Par ailleurs ne te laisses pas égarer par l'accord de beaucoup de personnes sur des opinions fausses; car les membres d'un groupe, suivant une même opinion et se réclamant d'un seul chef pour les guider dans leur accord, forment une seule intelligence. Or une intelligence peut se tromper sur une seule chose, comme on vient de le dire, surtout quand elle n'examine pas soigneusement à plusieurs reprises l'opinion qu'elle croit, et quand elle ne la scrute pas dans un esprit de recherche et de critique. Et la superficialité en face de l'objet ou la négligence dans la recherche peut voiler, aveugler et illusionner.

Mais si les diverses intelligences se rencontrent après réflexion, exercice, recherche, examen, discussion, critique et confrontation des points opposés, il n'y aura rien de plus vrai que ce qu'elles ont cru et dont elles ont témoigné, et au sujet duquel elles se sont trouvées unanimes. Nous constatons que diverses bouches concordent sur la prééminence de ces deux sages; et leur manière de philosopher est donnée en exemple, on les a en estime ainsi que leurs maximes profondes, leurs sciences subtiles, leurs inventions merveilleuses et leurs recherches des sens délicats à préciser qui conduisent, en toute chose, à la clarté et à la vérité.

S'il en est ainsi il reste qu'est insuffisante la connaissance de ceux qui croient à un désaccord dans les principes, entre les deux. Et il faut que tu saches qu'il n'y a pas de supposition fausse et d'erreur mentale sans une cause et un motif. Nous montrerons les endroits où quelques motifs invitent à supposer un désaccord dans les principes entre les deux sages; après nous poursuivrons par la concordance entre leurs opinions.

5. *On ne peut pas juger le tout d'après ses parties.*

Sache que juger d'un tout d'après ses parties appartient à tous les hommes — de manière qu'ils ne peuvent pas s'en défaire dans les sciences, les idées et les croyances, dans les fondements des codes et des lois, de même que dans les rapports sociaux et la vie en commun. Quant aux sciences

par exemple, quand nous énonçons que toute pierre s'enfonce dans l'eau, il se peut que quelques pierres surnagent (3); ou que toute plante brûle dans le feu, il se peut que quelques-unes ne brûlent pas dans le feu; ou que le fragment le plus minime d'un tout est limité, il se peut qu'il soit illimité. Et dans les codes, par exemple quand nous disons que toute personne aperçue en train de faire le bien dans la plupart des occasions est juste et que son témoignage est véridique dans la plupart des questions, sans considérer tout son comportement. Et dans les rapports sociaux, par exemple au sujet du calme et de la tranquillité dont les contours sont dessinés dans nos âmes, nous n'avons de ceux-ci que des indications sans retenir toutes leurs circonstances (4).

Puisque l'affaire en question, que nous avons décrite, s'impose et s'empare de tous, puisqu'on a trouvé entre Platon et Aristote un désaccord manifeste dans leur manière de vivre et dans plusieurs opinions, comment déterminer l'impression qu'ils laissent en estimant et concluant à l'existence d'un désaccord total entre eux, et en croyant que cette impression reproduit dans la parole et l'acte leur conviction, surtout que cela est incontestable malgré la longue période qui s'est écoulée?

ÉTUDE DES DÉSACCORDS.

1° *Deux manières différentes de vivre.*

Autre exemple de leurs actions contraires, et de leurs manières de vivre différentes: Platon a renoncé à beaucoup de réalités de ce monde, il les a abandonnées, il a mis en garde à leur sujet dans un grand nombre de ses sentences et a préféré les éviter. Aristote s'est paré de tout ce que Platon abandonnait, au point de posséder beaucoup de propriétés; il s'est marié, a engendré, est devenu ministre du roi Alexandre (5), et a

(3) Cf. ARISTOTE, *De Coelo*, IV, 6, 313 a.

(4) Al-Fārābi parle dans ce paragraphe de la théorie de l'induction, à ce propos cf. ARISTOTE, *Anal. Post.*, I, 18, 81b5; *Topiques*, I, 12, 105a13 et *Anal. Pr.*, II, 23.

(5) C'est Alexandre le Grand (356-323 av. J.-C.), roi de Macédoine, (336-323), fils de Philippe II et d'Olympias. A treize ans Alexandre, étant héritier encore, reçut pour précepteur le philosophe Aristote.

raisonnable et préférable sans l'endurer et sans avoir la force de l'admettre; peut-être ils endurent les uns et sont incapables des autres.

2° *Deux manières de composer également différentes.*

Autre exemple: la diversité de leurs manières d'agir dans l'exposé des sciences et la composition des livres.

Platon s'abstenait, au début, de mettre par écrit les connaissances et de les confier aux entrailles des livres, pour les réserver aux cœurs appliqués et aux intelligences favorisées. Ayant eu peur ensuite d'être négligé et oublié, de perdre ce qu'il avait découvert, d'avoir de la difficulté à le retenir, car il avait vu que sa connaissance et sa sagesse étaient abondantes et qu'il les avait développées, il a choisi les figures et les énigmes pour consigner ses connaissances et sa sagesse, selon une voie telle que seuls ceux qui les méritent peuvent les pénétrer au fond, et pour les posséder ils doivent être doués [d'esprit] de recherche, de critique, d'enquête et d'application.

La voie suivie par Aristote fut celle qui éclaire, transcrit, met en ordre, explique, dévoile et démontre; de plus il arrivait toujours à conclure ses recherches.

Il semble que ces deux voies soient différentes; mais celui qui examine les connaissances d'Aristote, étudie ses livres et s'y applique, ne manque pas de remarquer les points obscurs, ténébreux, compliqués de sa manière d'agir, malgré sa bonne volonté de démontrer et d'éclairer. Ainsi, par exemple, il y a, dans ses énoncés, une omission de prémisse nécessaire (7) en beaucoup de syllogismes qu'il a employé en physique, métaphysique et morale. Les commentateurs ont indiqué les lieux de cette prémisse. Autre

(7) Il s'agit d'un syllogisme incomplet qui suppose que l'une des prémisses soit sous-entendue, on l'appelle aussi tronqué ou Enthymème (ἐνθύμημα). « L'Enthymème, pour Aristote, est un syllogisme qui part de prémisses vraisemblables ou de signes »; (voir Anal. pr., II, 70a10; tr. Tricot: Aristote, Organon, III, les premiers analytiques, Paris 1947, p. 323); de même, Aristote parle de l'Enthymème dans la Rhét. I, 1, 1355a6; I, 2, 1357a32 et dans le Problem., XVIII, 3. Maritain J. dit: « dans le langage courant, — langage scientifique aussi bien que langage vulgaire —, l'enthymème est naturellement d'un usage beaucoup plus fréquent que le syllogisme complet »; (*Eléments de Philosophie*, II, (l'ordre des concepts), Paris 1966, p. 295).

exemple, la suppression de nombreuses conclusions, et la suppression d'un membre dans un groupe de deux pour se contenter d'un seul, par exemple quand il dit dans sa lettre à Alexandre (8), sur les manières de gouverner les cités (9), l'énoncé suivant: « celui qui a préféré choisir la justice dans la vie collective, est digne d'être distingué, par le chef de la cité, à propos du châtiment. » Le complément de cet énoncé est ainsi: celui qui a préféré choisir la justice plutôt que l'injustice, est digne d'être distingué par le chef de la cité à propos de la peine et de la récompense. C'est-à-dire celui qui préfère la justice mérite d'être récompensé, comme celui qui préfère l'injustice mérite d'être puni.

3° *Comment Aristote utilise le syllogisme.*

Autre exemple: il mentionne les prémisses d'un syllogisme et les fait suivre de la conclusion d'un autre syllogisme (10), ou bien il mentionne les prémisses d'un syllogisme et les fait suivre de la conclusion des concomitants de ces prémisses (11), comme il a fait dans son livre: *Le Syllogisme* (12), en disant que les parties des substances sont des substances (13).

---

(8) A propos de cette lettre cf. DIETRICI F., *Alfarabi's Philosophische Abhandlungen*, (voir note (9) de notre introduction), Leiden 1892, p. 202, (10, 11).

(9) Litt.: « cités partielles ». L'auteur se réfère à l'ancienne πόλις grecque.

(10) Ce syllogisme peut être un faux syllogisme, ou syllogisme sophistique, car le vrai syllogisme doit avoir trois termes seulement: Grand, Moyen, Petit, (1re règle du syllogisme); le Petit doit être sujet dans la Conclusion, et le Grand prédicat. De même il peut être vrai si les termes du syllogisme dont on veut enlever la conclusion sont identiques aux termes du syllogisme en question.

(11) Il s'agit d'un syllogisme composé dans lequel l'une ou l'autre prémisse, ou même toutes les deux, sont munies de leur preuve (propositions causales); on appelle ce syllogisme l'Épichrérème ou syllogisme à prémisse causale. Aristote employait le mot ἐπιχείρημα au sens de « syllogisme dialectique » procédant de propositions probables et ordonné à l'invention, non à la démonstration; (cf. Topiques, VIII, 11, 162a15).

(12) C'est « Les Premiers Analytiques ». Traduction arabe de Tudhāri. Cette traduction est faite d'après la traduction syriaque de Ḥunain Ibn Isḥāq († 873/260 h).

(13) « Par exemple, si on pose, d'une part, que la destruction d'une non-substance n'entraîne pas la destruction de la substance, et, d'autre part, que la destruction des éléments entraîne la destruction de la chose qui en est composée; de ces propositions posées il découle nécessairement que la partie de la substance est elle-même une substance »; cf. ARISTOTE, *Anal.* Pr., I, 47 a 24-26; (tr., *op. cit.*, p. 165).

Autre exemple: son insistance dans l'énumération des parties de la chose évidente, afin de percevoir en lui la tension et l'effort d'exhaustion, alors qu'il passe outre sur un objet obscur sans insister dans la dissertation et sans l'épuiser dans son exposé.

4° *Comment Aristote ordonne ses livres.*

Autre exemple: L'arrangement, l'ordre et le plan qui se trouvent dans ses livres scientifiques, à tel point que tu croies que cela fait partie de sa nature et qu'il ne peut s'en passer.

Si on médite les lettres [d'Aristote] on voit que ses paroles dans ces lettres sont basées et arrangées selon des plans et des ordres différents de ceux qu'on trouve dans ses livres. Il nous suffit de citer sa célèbre lettre à Platon en réponse à ce que ce dernier lui avait écrit pour le blâmer à propos de sa composition des livres et sa classification des sciences et de les avoir exposées dans ses œuvres complètes et approfondies. [Aristote] déclare ceci dans cette lettre à Platon (14): « Même si j'ai écrit ces sciences et les sagesses qui y sont contenues, je les ai arrangées de manière telle que seulement ses familiers y parviennent; et je les ai exprimées par des expressions telles que seulement ces mêmes familiers les comprennent »; il apparaît de ce que nous venons de dire, que ces deux jugements apparemment opposés mais unis par un seul but, ont porté à imaginer un désaccord entre les deux manières d'agir.

5° *La substance chez Aristote et Platon.*

Autre exemple: Le problème des substances. Les substances qui sont plus anciennes pour Aristote ne le sont pas pour Platon. La plupart des personnes, qui regardent leurs livres, jugent qu'il y a un désaccord entre leurs opinions à ce propos. Ce qui les a poussé à ce jugement et à cette croyance, c'est qu'ils ont, dans les affirmations de Platon, en plusieurs de ses livres, comme *Le Timée* (15), *La Petite Politique* (16), trouvé cette

(14) A propos de ces lettres cf. Dietrici, *op. cit.*, p. 203, (11, 13).

(15) Tr. de Ḥunain Ibn Isḥāq. Voir BADAWI ABDURRAḤMĀN, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968, p. 36, C.

(16) En opposition au livre Νόμοι (Lois ou la grande politique).

indication que les substances les meilleures, éternelles et plus nobles, sont celles qui sont proches de l'intelligence et de l'âme, et celles qui sont loins des sens et de l'existence naturelle. Puis ils ont trouvé beaucoup d'affirmations d'Aristote, dans ses livres, comme celui des *Catégories* (17) et celui sur les syllogismes conditionnels où il déclare que les substances les plus anciennes, du point de vue préférence et antériorité, sont les substances premières, c'est-à-dire les personnes. Quand ils ont vu que ces énoncés sont divergents et différents, comme on vient de le mentionner, ils n'ont pas douté de l'existence du désaccord entre les deux opinions.

Le problème est bien tel, parce que le propre des sages et des philosophes est de distinguer entre les énoncés et les propositions dans les différentes disciplines. Ils parlent d'une chose, dans une certaine discipline selon l'exigence de cette discipline; puis ils parlent de la même chose dans une autre discipline d'une manière différente. Cela, d'ailleurs, n'est ni étrange ni insolite car l'objet de la philosophie est de parler du lieu et de la qualité, comme on a dit que si l'on vient à supprimer le lieu et la qualité les sciences et la philosophie cesseraient d'être.

Ne vois-tu pas qu'une seule personne, comme Socrate par exemple, peut faire partie de la « Substance » en tant que personne, et faire partie du « Combien » en tant que quantité, et faire partie du « Comment » en tant que blanc, vertueux ou autre chose; et peut-être dans une « Relation » en tant que père ou fils, et être dans une « Situation » en tant que assis ou debout, et ainsi de suite (18)...

Lorsque le sage Aristote a fait des substances éternelles, par préférence et priorité, les substances individuelles, il ne l'a fait que dans la discipline de la logique et de la nature, parce qu'il a observé les modalités des êtres tangibles à la sensation où l'on puise toutes les connaissances et dans lesquelles le concept universel subsiste.

---

(17) Tr. arabe de Ḥunain Ibn Isḥāq; cf. BADAWI, *op. cit.*, pp. 74-75.

(18) « ... Les Catégories se divisent en substance, qualité, lieu, temps, relation, quantité, action et passion... »; cf. ARISTOTE., *Physique* V, 225 b; (tr., Carteron, t. II, Paris 1961, p. 14).

Mais le sage Platon n'a fait des universaux (19) des substances éternelles, par préférence et priorité, que dans la métaphysique, et les paroles théologiques, puisqu'il s'en tenait aux êtres simples qui persistent, ne changent pas et ne disparaissent pas.

Puisqu'il y avait entre les deux intentions une différence manifeste et entre les deux partis un grand écart et entre les buts cherchés une opposition, il est exact que les deux opinions des deux sages [concernant la substance] concordent et ne présentent aucune contradiction entre elles: car le désaccord n'existe que lorsqu'ils donnent, de la même substance, sous le même angle et dans le même but deux jugements différents. Puisqu'il n'en est pas ainsi, il est clair que leurs opinions concordent dans un même jugement concernant la priorité et la préférence des substances (20).

---

(19) Kullī = universel; pluriel: kullīyāt, se dit en deux sens: ou bien les choses naturelles (universalia), physiques, s'opposant à ṭabī'iyāt, ou bien pour désigner les cinq prédicables. « J'appelle universel, dit Aristote, ce qui, de sa nature, peut être attribué à plusieurs »; (*Péri Hermeneias*, chapitre VII).

(20) Cette conciliation entre Platon et Aristote au sujet de la substance n'est pas étrange à l'histoire de la philosophie.

AUBENQUE P., dans *Le problème de l'être chez Aristote*, (Paris 1962, pp. 456-484), MANSION S., dans *la substance selon Aristote*, (*Revue philos. Louvain*, 44 (1946), pp. 349-369, GILSON E., dans *L'Etre et l'Essence*, (Paris 1948, 2e chap., pp. 46-77), et d'autres... soutiennent qu'Aristote est platonicien quand il parle, dans le livre « Z » de la Métaphysique, de la τὸ τὶ ἦν εἶναι (ou quiddité, essence, en opposition à la substance concrète, la τόδε τι), et ils distinguent de plus entre Aristote empiriste et Aristote métaphysicien en disant que, après avoir analysé la substance concrète (τόδε τί) sans aboutir à rien, Aristote passa à la substance platonicienne (τὸ τί ἦν εἶναι). « Aristote restera plus platonicien qu'il ne le croit ou ne veut le dire lorsque, refusant la « séparation » dans les cas des êtres simples (le Bien, l'Un, 1031 a 31-32, b8-9), il la réintroduira dans le cas des êtres composés, c'est-à-dire sensibles... » (Aubenque, *op. cit.*, p. 475). Parlant de ces textes Aubenque ajoute: « c'est sur eux que s'appuie en particulier l'interprétation idéaliste, qui discerne ici un Aristote « Panlogiste », plus platonicien en un sens que Platon, puisqu'il voit dans la matière elle-même une détermination de la forme, et qui n'échappe ainsi à la tentation de l'empirisme que pour tomber dans l'excès du « formalisme intellectualiste »; (*ibid.*, pp. 479-480). En opposition à tous ces auteurs le P. KRAPIEC A., dans *Arystotelesa Koncepeja substaneji...* (Le concept aristotélicien de la substance..., Lublin 1966, p. 215), dit qu'Aristote est aristotélicien soit dans la substance concrète soit dans la quiddité. En effet, la substance considérée en soi est concrète (τόδε τί) mais la substance comme objet de mon intellect est la τό τί ἦν εἶναι. Socrate comme Socrate est τόδε τί mais Socrate comme « Ens » ou « id quod est », est la τό τί ἦν εἶναι objet de définition, de mon intellect. La τό τί ἦν εἶναι ne fait que définir la τόδε τί. En Dieu ces deux substances sont identiques.

6º *La division chez Aristote et Platon.*

Autre exemple: ce qu'on croit à propos de leurs opinions concernant le problème de la division et de la composition dans l'établissement des définitions (21).

Platon observe qu'une définition n'est parfaite que par la méthode de la division; Aristote observe que la perfection de la définition (22) ne peut être que par la méthode de démonstration (23) et de composition.

Il faut que tu saches que c'est comme un escalier qui sert à monter et descendre. La distance est la même; pourtant il y a une différence entre celui qui descend l'escalier et celui qui le remonte. Aristote, en effet, a observé que la voie la plus courte et la plus sûre pour parfaire les définitions est de rechercher ce qui est propre à la chose et ce qui s'applique à elle d'une manière générale, ce qui lui est essentiel, substantiel et d'autres choses encore mentionnées dans le chapitre où il parle du perfectionnement des définitions, dans ses livres sur la *Métaphysique* (24), et également dans son livre *La Démonstration* (25) et dans la *Dialectique* (26) et dans beaucoup d'autres endroits qu'il serait trop long d'énumérer. Souvent on trouve chez lui une certaine division même s'il ne le déclare pas explicitement; par exemple lorsqu'il distingue entre le général et le particulier,

---

(21) « La définition fait connaître ce qu'est la chose »; (cf. ARISTOTE, *Anal.. post.*, II, 91a1; tr. Tricot J., ARISTOTE, *Organon*, IV, *les seconds analytiques*, Paris 1947, p. 171). « Une définition est une formule qui exprime l'essentiel de l'essence d'un sujet »; (cf. ARISTOTE, *Topiques*, I, 5; tr. Brunschwig J., t. I, livres I-IV, Paris 1967, p. 6 et 8).

(22) Cf. ARISTOTE, *Anal. post.*, II, 96a20-97b98, où il parle de la définition de la substance par la méthode de composition (Tarkib, synthèse), et de division (Kisma, analyse; (tr., *op. cit.*, pp. 212-225).

(23) « J'appelle démonstration, dit Aristote, que tel attribut appartient ou n'appartient pas à tel sujet »; *Anal. post.*, II, 91a1; (tr. *op. cit.*, p. 171).

(24) Traduction arabe de Eustāth Ibn Luqā († 900/288 h.); cf. BADAWI, *op. cit.*, pp. 82-83.

(25) C'est: *Les seconds analytiques*; tr. arabe d'Abi Bishr Mattā ibn Yūnis († 940/328 h.).

(26) C'est: *Les Topiques*. Les 7 premiers livres sont traduits par Abū 'Uthmān al-Dimašqi, et le 8e par Ibrahim ibn 'Abd Allāh al-Kātib, la traduction arabe des Topiques est faite d'après la traduction syriaque d'Isḥāq Ibn Ḥunain.

entre l'essentiel et l'accidentel, il suit naturellement et par son esprit (27) et par sa pensée, la voie de la division; mais il n'en explicite qu'une partie. C'est pour cela qu'il n'a pas exclu tout de suite la voie de la division; mais il la considère comme une aide pour épuiser toutes les parties du défini. Nous en avons une preuve dans son livre *Le Syllogisme* (28), où à la fin du premier traité il dit: « Pour ce qui est de la division qui se fait selon les genres, elle n'est qu'une faible partie de cette méthode, il est facile de le voir » (29), etc...

Aristote n'a pas répété les termes utilisés par Platon quand il a voulu parvenir à ce qui est plus général, qui contient ce que l'on veut définir. Aristote le divise en deux différences essentielles; puis il divise, de la même manière, chacune de ces parties, et cherche dans laquelle de ces deux parties se trouve le défini; puis il continue de la même manière jusqu'à ce qu'il arrive à une chose courante se rapprochant du défini. L'autre différence subsiste par elle-même et il la sépare de ce qui lui est associé. En fait cela ne manque pas d'une certaine composition, puisque Aristote associe la différence au genre, même si cela n'était pas son intention au début. Donc il n'omettait pas cela dans la pratique. Même si les apparences de ce dernier procédé [i.e. composition] diffère de l'autre [i.e. de la division], les significations demeurent identiques. Car c'est égal que tu cherches le genre de l'être et sa différence ou que tu cherches l'être dans son genre et sa différence. Il est manifeste qu'il n'y a pas de différence de principe entre les deux opinions malgré la différence qui existe entre les deux manières d'agir. Nous ne prétendons pas affirmer par là qu'il n'y ait aucune différence entre les deux voies, car dans ce cas il faudrait que le dire d'Aristote, sa méthode

---

(27). Ḍihn, plur. Aḍhān, (ذهن ج أذهان) esprit, (mens), en général, sens plus large que ʿaql, intelligence.

(28) Cf. note (12).

(29) « Que la division par les genres soit une faible partie de la méthode que nous avons exposé, il est facile de le voir »; cf. ARISTOTE *Anal. pr.*, I, 46a30. Tricot remarque dans sa traduction, *op. cit.*, p. 159, que: « tout ce chapitre (cf. aussi *Anal. post.*, II, 5, du début à 91b27) est une critique de la διαιρεσις platonicienne, procédé caractéristique de la dialectique descendante, telle qu'elle est définie et pratiquée dans les derniers dialogues, et qui, selon Aristote (Métaphysique, A, 6, 987b31), est à la base de la théorie des Idées... »

et sa manière de faire soient identiques à ceux de Platon; ce qui est impossible et aberrant. Ce que nous affirmons c'est qu'entre les deux il n'y a pas de désaccord sur ce qui est des principes et des buts, comme nous l'avons démontré et comme nous nous proposons de le démontrer avec l'aide de Dieu et selon sa volonté.

7° *Le syllogisme: comment Aristote l'a utilisé? Platon l'a-t-il employé?*

Autre exemple: ce qu'ont imaginé Ammonios (30) et beaucoup de scoliastes (31) dont le dernier est Thémistios (32) et ceux qui le suivent: si dans un syllogisme composé d'une proposition nécessaire et d'une autre assertorique et dont la majeure est nécessaire, la conclusion sera assertorique non nécessaire. Ils ont attribué cela à Platon et prétendu qu'il mettait dans ses livres des syllogismes dont les majeures sont nécessaires et les conclusions assertoriques, comme par exemple le syllogisme mentionné dans *Le Timée* où il dit: « l'existence est mieux que le non-être, et la nature tend nécessairement au meilleur. » Ils prétendent que la conclusion, « la nature tend à l'existence », qui suit nécessairement ces deux Prémisses n'est pas nécessaire pour plusieurs raisons: il n'y a pas de nécessité dans la nature, et l'existence qui est dans la nature, c'est celle qui s'applique au plus grand nombre; la nature peut tendre à l'existence dans [un être] relatif qui dérive d'une certaine existence, laquelle nature découle nécessairement de lui. Ils ont prétendu que la majeure de ce syllogisme est nécessaire car il dit: « nécessairement ».

Aristote déclare ceci dans son livre *Le Syllogisme*: « Le syllogisme dont les prémisses sont composées d'une nécessaire et d'une assertorique, et dont la majeure est nécessaire, a la conclusion nécessaire » (33). Ainsi on voit que le désaccord est manifeste.

---

(30) Fils d'Hernias et d'Aedisia, philosophe grec du Ve s. ap. J.-C. Auteur de commentaires sur l'œuvre d'Aristote, voir Badawi, *op. cit.*, p. 107.

(31) Commentateurs, ceux qui font des scolies sur un ancien auteur classique.

(32) Rhéteur grec (en Paphlagonie 317 — Constantinople 388). Nous avons de lui des Paraphrases sur Aristote; voir Badawi, *op. cit.*, pp. 100-104.

(33) « Il arrive parfois... que, quand une seule des deux prémisses est nécessaire, le syllogisme est nécessaire, non pas qu'il s'agisse de n'importe quelle prémisse, mais seulement de celle qui se rapporte au grand extrême »; cf. ARISTOTE, *Anal. pr.*, I, 30a15; (tr. Tricot, *op. cit.*, pp. 45-46).

Nous disons: s'il n'y avait pas un dire de Platon déclarant que de pareilles conclusions sont nécessaires et jamais assertoriques — ce n'est qu'une prétention de voyants, qui soutiennent qu'il pourrait y avoir chez Platon de pareils syllogismes, comme on vient de le dire — il y aurait un désaccord manifeste entre les deux. Mais ce qui les a portés à cette croyance c'est qu'ils ne distinguent pas assez, mais confondent, l'art de la logique avec celui de la physique. En effet quand ils ont trouvé que le syllogisme (34) est composé de deux prémisses et de trois termes (35): deux extrêmes (36) et un moyen (37), et que la concomitance du premier terme avec le moyen est nécessaire et la concomitance du moyen terme avec le dernier est assertorique, et qu'ils ont vu que le moyen terme, qui était la cause de la concomitance du premier terme avec le dernier, et qui les unit, est resté assertorique, comment est-il possible que le mode du premier avec le dernier soit le mode du nécessaire? Ce qui les a poussé à cette croyance c'est leur manière de voir abstraitement les choses et les mots et leur écartement des conditions de la logique et des conditions du prédicat universel. S'ils avaient su, pensé et réfléchi sur le mode du prédicat universel et sa condition, et que son sens est: tout ce qui est B et tout ce qui sera B est plus complet (38), ils auraient trouvé que tout ce qu'on dit du prédicat universel est nécessaire; ils n'auraient pas eu de doute et ils n'auraient pas été satisfaits de leur croyance. Si on médite à fond les syllogismes attribués à Platon, nous trouvons

(34) J'appelle syllogisme, dit Aristote: « une argumentation dans laquelle, d'un antécédent qui unit deux termes à un troisième, on infère un conséquent qui unit ces deux termes entre eux. » *Anal. pr.*, I, 1, 24b18.

(35) « J'appelle terme (ὅρος), dit Aristote, ce en quoi se résout la prémisse, savoir le prédicat et le sujet dont il est affirmé, soit que l'être s'y ajoute, soit que le non-être en soit séparé ». *Anal. pr.*, I, 24b16; (tr. *op. cit.*, p. 4).

(36) « J'appelle extrêmes à la fois le terme qui est lui-même contenu dans un autre, et le terme dans lequel un autre est contenu ». *Ibid.*, 25b37; (tr., *ibid.*, p. 13).

(37) « J'appelle moyen, le terme qui est lui-même contenu dans un autre terme et contient un autre terme en lui, et qui s'occupe aussi une position intermédiaire ». *Ibid.*, 25b35; (tr., *idem*).

(38) C.-à-d. que tout B est complètement B.

que la plupart de ces syllogismes se trouvent dans les figures (39) du syllogisme composé de deux propositions affirmatives (40) selon la deuxième figure. Toutes les fois qu'on examine chacune de ces prémisses on voit la faiblesse de ce qu'ils ont cru à ce propos. Alexandre d'Aphrodise (41) a résumé le sens du prédicat universel et il a plaidé en faveur des doctrines attribuées à Aristote. Nous aussi nous avons expliqué ses paroles, d'après les *Analytiques*, à ce sujet; et nous avons démontré le sens du prédicat universel; nous l'avons résumé d'une manière suffisante et nous avons distingué en lui, entre le nécessaire syllogistique et le nécessaire démonstratif, de sorte qu'il épargne à qui l'examine toute confusion à ce propos. Il est manifeste que ce qu'Aristote a prétendu dire de ce syllogisme est bien tel et qu'il n'y a pas d'énoncé de Platon qui contredise celui d'Aristote.

De la même façon ils ont attribué à Platon l'emploi d'un moyen terme négatif dans la première et la troisième figure. Aristote a prouvé, une fois, dans les *Analytiques* que ce genre de syllogisme ne conclut pas (42). Les commentateurs ont parlé de cette figure; ils l'ont analysée et bien éclairée. Nous aussi nous avons exposé dans nos explications et montré que ce que

---

(39) Selon les dispositions des termes dans les prémisses on a trois figures de syllogismes: sub-prae, prae-prae, sub-sub. Il y a une 4e figure appelée prae-sub ou « la première figure indirecte... figure galénique — du nom du médecin Galien (131-200) qui, dit-on, la considérait comme une figure à part (4e figure). Aristote et tous les logiciens anciens refusent de la compter comme figure distincte, parce qu'elle conclut toujours indirectement, et qu'ainsi elle doit de par sa nature même être réduite à la première Figure, de manière à conclure directement... ». Cf. MARITAIN J., *op. cit.*, p. 226.

(40) D'après les règles du syllogisme (*ibid.*, pp. 219-221) les modes légitimes de ces trois figures sont: (t étant le mineur; T le majeur; C la conclusion) -t affirmatif et T universel pour la première figure (sub-prae); — une des prémisses négative et T universel pour la 2e Figure (bis-prae); — t affirmatif et C particulière pour la 3e Figure (bis-sub).

(41) Célèbre comme commentateur d'Aristote. Il enseigna la philosophie aristotélicienne à Athènes (198-211); voir Badawi, *op. cit.*, pp. 94-99.

(42) « Si le majeur appartient au moyen pris universellement, mais que le moyen n'appartienne pas au mineur pris universellement, il n'y aura pas de syllogisme des extrêmes, car rien ne résulte nécessairement de ces données. » C'est le premier mode non concluant où la majeure est A (prop. affir. universelle) et la mineure est E (prop. nég. universelle). Cf. ARISTOTE, *Anal. pr.*, I, 26a2-5.

Platon disait dans la *République* (43) et Aristote dans *Le Ciel et le Monde* (44), apparaît comme des [mineurs] négatifs; en fait elles ne le sont pas, mais elles sont des propositions affirmatives équivalentes (45); comme par exemple lorsqu'il dit: le ciel est non-léger et non-pesant, et ainsi de suite. Quelle que soit la façon dont se présentent les substrats et les propositions affirmatives équivalentes — même s'il y a des simples négations — le mode ne conclura pas, mais le syllogisme pourra avoir une conclusion.

Autre exemple: ce qu'a dit Aristote dans le 5e chapitre (46) du livre *Peri Hermeneias* (47): la négation du prédicat d'une proposition affirmative

---

(43) Ou « Politeia »; tr. arabe de Ḥunain Ibn Isḥāq; voir Badawi, *op. cit.*, p. 37, D. A la page 31 al-Fārābi mentionne la « République » (Assiyassat السياسة) et le « Politeia » comme s'ils étaient deux livres différents; il dit: « Platon déclare dans la « République » et surtout dans la « Politique »... Dietrici traduit Assiyassat par le Staatsleitung (le gouvernement de l'État) — ailleurs il le traduit par Politik — et le « Politeia » (qui correspond exactement au mot employé par al-Fārābi بوليطيا, ce qui éloigne la possibilité de le confondre avec le « Politique », πολιτικος), par vom Staat (de l'État). Dietrici dit avec raison (*op. cit.*, p. 210) qu'al-Fārābi ne cite pas le texte original de Platon mais des commentaires sur la « République », en effet les exemples qu'il repporte n'y figurent pas; mais il ne dit pas pourquoi le « second Maître » a donné ces deux titres aux commentaires.

(44) Traduction arabe de Yaḥya Ibn al-Baṭrīq († 815/200 h.); tr. syriaque d'Abī Bishr Mattā Ibn Yūnis († 940/328); voir Badawi, *op. cit.*, p. 79.

(45) Ma'dūl (معدول) = équivalent, désigne le terme dans lequel la négation est entrée en composition, et qui équivaut à un terme positif. Au féminin, se dit de la proposition équivalente, comme c'est le cas ici; cette proposition « est celle dont le sujet ou le prédicat est un nom non muḥassal (غير محصل) (i.e. qui n'a pas l'être ou qui n'est parvenu à l'acte, non achevé), dans lequel une négation entre en composition, comme « le non-homme est blanc », ou l'homme est non-blanc ». Et la proposition équivalente absolue en tant qu'on lui attribue le 'udūl (équivalence عدول) est celle dont le prédicat est ainsi, comme « Zayd est non-voyant ». Notre énoncé, « Zayd est non-voyant » (ou le ciel est non-léger...) est une proposition affirmative madula; la différence entre l'affirmative madula, comme « Zayd est non-voyant » et la négative simple telle que « Zayd n'est pas voyant », se trouve soit du côté de la forme... soit du côté de l'équivalence et de la signification »; cf. Ibn Sina, *An-Najāt, Le Salut*, Caire 1331 h. / 1913, p. 22 et 23; (voir Goichon A.-M., *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sina*, Paris 1938, nº 412 et 586 § 23); voir Aristote, Anal. pr., I, 51b5-52b31; (tr. Tricot, *op. cit.*, pp. 194-203).

(46) Dietrici dit avec raison que cette citation se trouve dans le XIVe chap. non dans le 5e; (*op. cit.*, pp. 207, - 20,2 -).

(47) Ou *De Interpretatione*; tr. d'Isḥāq Ibn Ḥunain († 911/298 h.); voir Badawi, *op. cit.*, p. 76.

qui contient un contraire forme une opposition plus forte à la proposition affirmative dont le prédicat est le contraire du premier prédicat (48).

Beaucoup de personnes ont cru que Platon contredisait cette opinion d'Aristote et qu'il voyait que la proposition affirmative dont le prédicat est contraire au prédicat de l'autre proposition affirmative est davantage contraire. Ils se sont référés à des assertions en politique et en morale, par exemple ce qu'il a dit dans la *République:* « le plus juste est un moyen terme entre l'injustice et la justice » (49). Mais ils n'ont pas bien saisi ce qu'a voulu Aristote dans le *Peri Hermeneias*, car les deux buts sont différents. Aristote, en effet, a démontré que l'opposition des énoncés est l'opposition la plus forte et la plus parfaite. La preuve en est dans ce qu'il a rapporté à propos des argumentations. Il a démontré qu'il se peut qu'il y ait des choses qui ne présentent aucune contrariété (50), mais que rien n'est dépourvu de négations qui lui soient contraires. Et de même, s'il faut que, dans ce que nous n'avons pas mentionné, le problème prenne cette même direction, sache que ce qui a été dit à ce sujet est juste; parce qu'il est nécessaire que la contradiction soit le contraire dans tous les cas ou dans certains de ces cas. Dans le cas des êtres qui n'ont pas, par principe, un contraire, l'erreur est le contraire qui s'oppose à la vérité. Exemple: celui qui croit qu'un homme n'est pas un homme a une opinion erronée. Si ces deux opinions sont contraires, dans les autres croyances le contraire n'est autre que la croyance à ce qui est contradictoire. Là où Platon explique que le plus juste est un moyen terme entre la justice et l'injustice, il n'a voulu que montrer les sens politiques et leurs degrés; mais il n'a pas voulu contredire ces énoncés. Aristote, de son côté, mentionne dans l'*Éthique à Nicomaque* (51) un énoncé pareil à celui de Platon. Il est clair ainsi, à

(48) Car le prédicat d'une proposition affirmative est particulier, et le prédicat d'une proposition négative est universel donc il a une plus grande extension.

(49) « Telle est l'origine et l'essence de la justice. Elle tient le milieu entre le plus grand bien, c'est-à-dire l'impunité dans l'injustice, et le plus grand mal, c'est-à-dire l'impuissance à se venger de l'injustice ». Cf. PLATON, *République*, II, 359a; (tr., Chambry E., *Platon œuvres complètes*, t. VI, Paris 1943, p. 51).

(50) Sur les choses qui n'ont pas de contraire cf. Arist., Catégories, V, (Substance - Quantité).

(51) Tr. d'Isḥāq Ibn Ḥunain; voir BADAWI, *op. cit.*, p. 83.

celui qui médite ces paroles, et les examine d'un œil équitable, qu'il n'y a pas désaccord entre les deux opinions et qu'il n'y a pas de différence entre les deux croyances.

Bref, jusqu'ici, on n'a pas rencontré chez Platon des énoncés où il expose les sens logiques qui seraient, selon beaucoup, contraires à ceux d'Aristote. Ils se réfèrent seulement à ce qu'ils croient à propos de quelques énoncées en politique, morale et métaphysique, comme on vient de le mentionner.

8° *Questions d'ordre physique: la vision.*

Autre exemple: le problème du « voir » et sa manière, et l'opposition que l'on attribue à Platon entre son opinion et celle d'Aristote. Aristote dit que le « voir » ne se fait que par une réaction de la vue (52). Platon dit que le « voir » ne se fait que par la rencontre avec le « vu » d'une certaine chose sortant de la vue (53). Les commentateurs de part et d'autre ont disserté abondamment là-dessus recherchant argumentations, aberrations et applications. Ils ont cependant perverti les énoncés des maîtres par rapport à leurs principes préétablis. Ils ont fait des interprétations qui les ont portés à des aberrations et les ont écartés de la voie juste.

Lorsque les disciples d'Aristote ont entendu le dire des disciples de Platon à propos du « voir », qui ne se fait que par la sortie d'une certaine chose de la vue, ils ont dit: la sortie ne s'applique qu'à un corps, et ce corps

(52) Cf. ARISTOTE, *De l'Ame*, ch. 7; (tr. Tricot J., Paris 1934, pp. 105-111).

(53) « ... Ils ont fait en sorte que le feu pur qui réside au dedans de nous et qui est frère du feu extérieur, s'écoulât au travers des yeux de façon subtile et continue... Lors donc que la lumière du jour entoure ce courant de la vision, le semblable rencontre le semblable, se fond avec lui en un seul tout, et il se forme, selon l'axe des yeux, un seul corps homogène. De la sorte, où que vienne s'appuyer le feu qui jaillit de l'intérieur des yeux, il rencontre et choque celui qui provient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un ensemble qui a des propriétés uniformes dans toutes ses parties, grâce à leur similitude. Et si cet ensemble vient à toucher lui-même quelque objet ou à être touché par lui, il en transmet les mouvements à travers le corps tout entier jusqu'à l'âme, et nous apporte cette sensation, grâce à laquelle nous disons que nous voyons. » Cf. PLATON, *Timée*, 45b-e; 46a-c; (tr. Rivaud A., Paris 1949, t. X, pp. 162-163).

qui, selon leur assertion, sort de la vue, est ou air ou lumière ou feu (54). Et si c'est de l'air, l'air peut se trouver entre la vue et le « vu »; l'air qui sort de la vue est donc superflu. Même si c'est de la lumière, pourquoi a-t-on de plus, besoin de la lumière qui se trouve entre la vue et le « vu »? Et pourquoi cette lumière, qui sort de la vue, ne remplace-t-elle pas celle dont on a besoin dans l'air? Pourquoi ne voit-on pas dans l'obscurité si ce qui sort de la vue est une lumière? Également si l'on dit que la lumière, qui sort de la vue, est faible, pourquoi donc beaucoup de vues conjugées n'arrivent-elles pas à voir dans la nuit un même objet, comme il arrive lorsque plusieurs lampes unissent leurs lumières? Si c'est du feu pourquoi ne réchauffe-t-il pas et ne brûle-t-il pas comme le feu? Pourqoi ne s'éteint-il pas dans l'eau comme s'éteint le feu? Pourquoi pénètre-t-il (55) en bas comme il pénètre en haut; du moment que le feu ne pénètre pas ce qui est plus bas (56).

Si l'on dit que ce qui sort de la vue est une autre chose différente de toutes celles-ci, pourquoi les regards de deux personnes qui se regardent en face ne se rencontrent-ils pas et ne se heurtent-ils pas de sorte que leurs vues se neutralisent mutuellement? Tout cela et d'autres choses pareilles comme les aberrations où ils sont tombés, quand ils ont dénaturé le mot « sortir » de son sens voulu, ils l'ont pris selon le sens employé pour les corps.

Puis les disciples de Platon, après avoir entendu les dires des disciples d'Aristote, concernant le « voir » qui ne s'accomplit que par une passion, ont interprété le « mot » en disant: la passion ne manque pas d'une certaine influence, transformation et changement dans la qualité (57). Cette passion est ou dans l'organe visuel, ou dans le corps transparent qui est entre la

---

(54) Pour Aristote l'air et le feu sont des corps simples: « Parmi les êtres, en effet, les uns sont par nature, les autres par d'autres causes; par nature... les corps simples, comme terre, feu, eau, air »; ARISTOTE, *Physique*, II, 1, 192b; (tr. Carteron H., Paris 1961, t. I, 3e éd., p. 58).

(55) Nous avons supprimé la négation (ܠܐ) de l'éditeur (Nader), le sens paraissant ainsi plus logique.

(56) Cf. ARISTOTE. *ibid.*, (tr., *ibid.*, p. 60).

(57) *Ibid.*, III, 3, 202a-b; (tr., *ibid.*, pp. 93-95).

vue et le « vu ». Si elle est dans l'organe, il faudrait que la pupille se transforme, au même instant, en une infinité de couleurs, ce qui est impossible; car la transformation ne peut se faire que dans un moment donné et d'une même chose à une autre chose déterminée. Si elle se fait dans une partie et non dans une autre il faut que ces parties soient entre elles divisées et distinctes, ce qui n'est pas en réalité. Si cette passion se fait dans le corps transparent, je veux dire l'air qui est entre la vue et le « vu », il faudrait qu'un seul sujet numériquement soit apte à deux contrariétés en même temps; ce qui est impossible. Cela et d'autres aberrations pareilles qu'ils rapportent.

Puis les disciples d'Aristote ont prétendu prouver leur thèse en disant: si les couleurs et autres choses pareilles ne sont pas portées en acte dans le corps transparent, la vue n'atteindra pas les étoiles et les choses très lointaines en un instant sans délai. En effet celui qui se déplace doit atteindre la distance proche avant d'arriver à celle plus éloignée; nous voyons les étoiles malgré la distance qui nous en sépare, à l'instant même où nous voyons ce qui est plus rapproché de nous qu'elles, sans que notre regard s'affaiblisse. Il apparaît de ce point de vue que l'air transparent porte les couleurs des objets vus qui causent la vue. Les disciples de Platon ont prétendu prouver leur thèse qu'il y a une chose procédant et sortant de la vue pour rencontrer le « vu » [en disant]: quand les objets vus sont placés à des distances différentes, nous saisissons ce qui est plus proche sans voir ce qui est loin. La cause de cela, c'est que le corps qui sort de la vue saisit par sa propre force ce qui est proche de lui, puis il ne cesse de faiblir; ainsi sa faculté de saisir s'amoindrit de plus en plus, jusqu'à ce que sa force disparaisse de sorte qu'il ne voit absolument pas ce qui est loin de lui. Ce qui confirme cette hypothèse, c'est que, quand nous jetons notre regard sur un objet éloigné et éclairé par la lumière d'un foyer proche de lui, nous saisissons cet objet même si la distance qui nous en sépare est obscurcie.

Si ce que dit Aristote et ses disciples est vrai, il faudrait que toute la distance qui nous sépare de l'objet regardé soit illuminé afin qu'elle porte les couleurs qui causent la vue. Quand nous avons trouvé que le corps apparaissant de loin est vu, nous avons su qu'une certaine chose est sortie de la vue et s'est éloignée, et à travers l'obscurité, a atteint l'objet vu qui s'est illuminé par la lumière de celui qui l'a atteint.

Si les uns et les autres s'étaient contentés de regarder moins loin en visant la vérité et en abandonnant la voie de l'abstination, ils auraient su que les platoniciens, en disant « sortir », n'entendaient pas parler de la « sortie » du corps d'un lieu. Ils n'ont été obligés d'utiliser le mot « sortir » que pour la nécessité du sens, l'incapacité de la langue et l'inexistence d'une expression qui affirme les puissances sans faire imaginer le « sortir » qui est propre aux corps. Les disciples d'Aristote, de leur côté, entendaient par le mot « passion » un autre sens que celui qui est dans la qualité avec la transformation et le changement. Il est certain qu'une chose comparée à une autre a une essence et une hœccéité propre, différente de celle à laquelle elle est comparée.

Quand nous regardons d'un œil équitable ce problème, nous constatons qu'il y a ici une force qui relie la vue et le « vu ». Celui qui a reproché à l'école de Platon d'avoir dit qu'une force sort de la vue pour rencontrer le « vu », son affirmation de l'air portant la couleur du « vu » qui se porte à la vue pour le rencontrer, n'est pas moins aberrante. Ce qui manque aux énoncés des uns au sujet de l'affirmation de la puissance et sa sortie, manque à l'énoncé des autres au sujet du transport, par le vent, des couleurs jusqu'à la vue. Il est évident que tout cela et d'autres choses semblables sont des concepts fins et subtils qui ont attiré l'attention des philosophes qui les ont étudiés et exprimés par des expressions approximatives pour n'avoir pas pu trouver les expressions propres et adéquates et sans équivoques. Cela étant ainsi, les critiques avaient matière à observations, et ils l'ont fait. Cependant, souvent le désaccord arrive dans ces concepts pour les motifs que nous venons de signaler. Et ceci nécessairement pour l'une de ces deux hypothèses: incapacité ou bien entêtement. Mais celui qui a l'esprit sain, l'opinion droite et l'intelligence stable solide et ferme, et qui ne vise pas la fraude, l'opiniâtreté et le désir de vaincre, il est difficile qu'il ne voit pas que le philosophe a été obligé d'employer un terme pour pouvoir exprimer un concept obscur et expliquer un sens subtil. Une certaine confusion engendrée par les termes communs et impropres est inévitable chez celui qui étudie; et celui qui y réfléchit ne manque pas de comprendre à travers les expressions communes et impropres.

9° *Les habitudes selon Aristote et Platon.*

Autre exemple: le problème des habitudes morales (58) de l'âme, et leurs croyances que l'opinion d'Aristote s'oppose à celle de Platon. En effet Aristote déclare dans le livre à Nicomaque que tous les caractères sont des habitudes qui changent, et qu'aucun n'est inné; l'homme peut passer de l'un à l'autre par l'accoutumance et l'exercice (59). Platon déclare dans la *République* et surtout dans la *Politique* que la nature l'emporte sur l'habitude, les vieillards formés selon une certaine habitude ne peuvent pas s'en débarrasser facilement; plus ils s'efforcent de s'en débarrasser, plus elle s'enracine en eux. Platon rapporte à ce propos l'exemple de la route: si l'on voulait nettoyer une route des fourrés, des herbes et des arbres qui y ont poussé, ou si l'on veut faire pencher l'arbre dans une autre direction, si l'on abandonne cette végétation à elle-même elle prend sur la route un espace plus grand que celui qu'elle avait pris au début.

Aucun de ceux qui entendent ces deux traités ne doute qu'entre les deux sages il y a un désaccord à propos du problème des habitudes.

Le problème, en vérité, n'est pas comme ils croient, parce qu'Aristote, dans son livre intitulé *Éthique à Nicomaque*, ne parle que des lois civiles, comme nous l'avons montré en plusieurs endroits de notre commentaire sur ce livre. Même s'il était vrai comme l'ont affirmé Porphyre (60) et beaucoup de commentateurs qui l'ont suivi, qu'Aristote traite des habitudes, son traité envisage, parfaitement et absolument, les lois morales et les questions juridiques et non autre chose. Il est manifeste que toute habitude, absolument parlant, se modifie et change, même si c'est avec difficulté, et il n'y a pas d'habitudes exemptes de changement et de modification.

---

(58) « Ḫulq, plur. aḫlāq, (خلق ج أخلاق) est employé en un sens dérivé, et non pas en son sens premier de nature, ni de nature morale; il désigne plutôt un habitus moral. Le pluriel aḫlāq a toujours le sens de l'ensemble des habitudes morales »; cf. GOICHON, *op. cit.*, n° 228. Aristote dans ses Catégories (8, 8b27-9a13) distingue entre ἕξις, l'habitus (pas l'habitude qui est ἦθος), possession, et la διάθεσις, disposition passagère et la πάθος, simple affection superficielle. πάθος, διάθεσις et ἕξις sont des ποιότητες.

(59) Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, II, 3, 1104b18-29; 5, 1105b21 et ss.

(60) (234-305), philosophe néoplatonicien de l'école d'Alexandrie, disciple de Plotin, célèbre comme commentateur d'Aristote; voir BADAWI, *op. cit.*, pp. 105-106.

L'enfant dont l'âme est supposée en puissance, n'a en lui aucune habitude en acte, pas même les qualités morales. En somme, ce qui est en lui en puissance a la capacité de recevoir une habitude et son contraire. Même s'il acquiert l'un de ces deux contraires, il lui reste la possibilité de l'échanger par l'autre jusqu'à ce que son corps s'affaiblisse et qu'il soit atteint de corruption; comme il arrive, dans le cas de la privation et de la possession, qu'il change de manière telle qu'aucunes ne l'emportent sur lui. C'est une forme de corruption et d'inaptitude. S'il en est ainsi il n'y aura pas d'habitudes, comme telles innées, qui ne soient aptes au changement et à la transformation.

Platon traite des genres de politique, laquelle est plus utile et laquelle est plus nuisible. Il examine les situations de ceux qui entreprennent et font les politiques, laquelle est plus facile à accepter et laquelle est plus difficile. Et par Dieu! celui qui a été élevé selon une certaine habitude et qui a eu l'occasion de la renforcer, en vient à enraciner dans son âme un certain caractère, il lui est très difficile de s'en débarrasser. Mais difficile ne veut pas dire impossible.

Aristote ne nie pas que passer d'une habitude à une autre peut être plus facile chez certains, plus difficile chez d'autres, comme il l'a dit dans son livre intitulé *Éthique à Nicomaque*. Il a énuméré les causes de la difficulté de passer d'une habitude à une autre, et les causes de la facilité, leur nombre, leur nature et l'origine de ces causes; quels en sont les signes, les obstacles. Celui qui considère bien ces énoncés, et donne à chaque chose son dû, saura qu'en vérité il n'y a pas de désaccord entre les deux sages. Celui-ci n'est qu'une illusion provenant de l'apparence des énoncés, quand on regarde isolément chacun d'eux, sans considérer le contexte de cet énoncé, et dans quel genre de connaissance il se trouve. Ici on a un principe très riche dans la conception des sciences, surtout devant des obstacles pareils. C'est comme la matière, quelle que soit sa forme, si elle passe à une autre forme, devient avec toutes ses formes une matière pour la troisième forme qui s'est produite en elle. Comme le bois qui a une forme, le différenciant de tous les autres corps, dont on fait des planches, puis des planches un lit. La forme du lit, en tant qu'elle s'est formée dans les planches, ces planches sont une matière par rapport à la forme du lit, est à la

fois plusieurs formes, comme les formes des planches, les formes du bois, les formes végétatives et d'autres formes anciennes.

Ainsi quelle que soit l'âme formée de certaines habitudes, elle s'est efforcée ensuite d'en acquérir une nouvelle; les habitudes qui sont en elle lui sont comme des choses naturelles et les habitudes nouvelles acquises sont comme familières; puis allant au-delà et persévérant à acquérir une troisième habitude, alors ses habitudes précédentes prennent la place des naturelles et cette dernière apparaît comme nouvellement acquise.

Toutes les fois que tu vois Platon ou d'autres dire: il y a des habitudes naturelles et d'autres acquises, sache ce que nous venons de mentionner et comprends-le selon le sens de leurs paroles, pour que tu ne sois pas trompé et que tu n'en viennes à croire qu'il y a des habitudes qui sont vraiment naturelles et qui ne disparaissent pas. Cela, en effet, est trop aberrant. Le mot lui-même s'oppose à cette signification si on le médite à fond.

10° *Problème de la connaissance.*

Autre exemple: Aristote mentionne dans le livre *La Démonstration* (61) un doute: celui qui cherche une certaine connaissance n'échappe pas à l'une de ces deux possibilités: il cherche ou bien ce qu'il ignore, ou bien ce qu'il connaît. S'il cherche ce qu'il ignore, comment sera-t-il sûr, en étudiant, que cela est ce qu'il cherchait? S'il cherche ce qu'il connaît, sa recherche d'une seconde connaissance est superflue et il n'en a pas besoin. Puis il développe cela jusqu'à dire: celui qui cherche la connaissance d'une certaine chose ne fait que chercher dans une autre chose ce qui, selon lui, peut se trouver acquis dans son âme; comme l'existence de l'égalité et de l'inégalité dans l'âme. Celui qui cherche si le morceau de bois est égal ou inégal [à un autre morceau de bois] ne cherche que ce que ce morceau de bois peut devenir. S'il en découvre un, cela veut dire qu'il reconnaît ce qui existait dans son âme; s'il est égal, c'est par [l'idée d']égalité; s'il est inégal c'est par [l'idée d']inégalité (62).

(61) Cf. *Anal. Post.*, I, 1, (nécessité de connaissances préexistantes).
(62) Cf. PLATON, *Phédon*, 72c-74e.

Platon montre dans son livre intitulé *Phédon* (63) que l'appréhension est une réminiscence (64), rapportant à ce sujet des argumentations racontées par lui sur Socrate dans ses questions et ses réponses sur le problème de l'égal et de l'inégalité. C'est l'égalité qui se trouve dans l'âme, et l'égal, comme le morceau de bois ou autre chose qui soit égal à d'autres, quand l'homme l'aperçoit, il se souvient de l'égalité qui était dans l'âme; il connaît que cet égal n'a été égal que par une égalité pareille à celle qui est dans l'âme. Ainsi tout ce qu'il apprend n'est qu'une réminiscence de ce qui était dans l'âme. Dieu le sait mieux.

— *L'âme et sa destinée.*

A partir de ces énoncés, beaucoup sont parvenus à des conclusions dépassant les limites. Ceux qui soutiennent que l'âme persiste après sa séparation du corps ont abusé de l'interprétation de ces énoncés, et les ont déviés de leurs règles; ils les ont interprétés à la légère au point d'en faire une démonstration. Ils n'ont pas compris que Platon (65) ne voulait parler de cela que d'après Socrate; comme celui qui voulait corriger un problème voilé derrière les signes et les symboles. Un syllogisme avec des signes ne constitue pas une démonstration, comme le dit le sage Aristote dans *Les Premiers et les Seconds Analytiques* (66). Ceux qui rejettent l'immortalité de l'âme ont aussi poussé à l'extrême l'aberration; ils ont prétendu qu'Aristote contredit Platon à ce propos et ont négligé ses paroles au début du livre *La Démonstration* où il commence par ces mots: « Toute instruction et tout enseignement ne peuvent être que d'une connaissance pré-

(63) Tr. de Ḥunain Ibn Isḥāq.

(64) « Notre instruction n'est rien d'autre qu'un ressouvenir, et ainsi, c'est sans doute une nécessité que, dans un temps antérieur, nous nous soyons instruits de ce dont, à présent, nous nous ressouvenons. » Cf. *Phédon*, VIII, 72e; (tr., Robin L., *Platon œuvres complètes*, t. IV, 1re partie, Paris 1952; pp. 26-27).

(65) Cf. note (40) de notre introduction.

(66) Aristote parle des différents genres de signes et leurs rapports avec les syllogismes dans *Anal. pr.*, II, 70a2-70b36; (tr. *op. cit.*, pp. 322-329).

existante » (67). Puis un peu plus loin il ajoute: « Il se peut que l'homme apprenne des choses, malgré que sa connaissance fut d'abord ancienne, et on peut connaître certaines choses en les connaissant par association; par exemple: toutes les choses comprises dans les choses universelles » (68).

Eh bien! cette affirmation d'Aristote diffère-t-elle en quelque chose de ce qu'affirme Platon, à moins que l'intelligence droite, l'opinion juste et l'inclination à la vérité et à la justice ne soient perdues chez la plupart des gens. Celui qui médite bien la réalisation des premières prémisses, et le mode de l'enseignement, saura qu'il n'y a pas entre les opinions des deux sages, à ce propos, de désaccord, de diversité et de contradiction. Nous signalons une bien petite partie de ce sens, dans la mesure où il se présente, pour en dissiper le doute.

— *L'opinion d'al-Fārābi sur la connaissance et l'âme.*

Nous disons: Il est évident que l'enfant possède une âme connaissant en puissance; les sens sont ses instruments d'appréhension. La « saisie des sens » (69) n'atteint que les choses particulières; des particulières proviennent les universelles (70); les universelles sont les expériences réelles. Mais il y a des expériences qui se produisent volontairement. L'habitude chez le commun des mortels est d'appeler antérieur aux expériences ce qui provient volontairement des universelles. Mais les expériences qui proviennent à l'homme des universelles involontairement, peuvent ou ne pas avoir de nom chez le commun des mortels, parce qu'il ne s'y intéresse pas,

---

(67) « Tout enseignement donné ou reçu par la voie du raisonnement vient d'une connaissance préexistante... L'absurdité consiste, non pas à dire qu'on connaît déjà en un certain sens ce qu'on apprend, mais à dire qu'on le connaît dans la mesure et de la façon qu'on l'apprend. » ARISTOTE, *Anal. post.*, I., 71a-71b8; (tr. Tricot J., Aristote, Organon, IV, Paris 1947, pp. 1-6).

(68) On peut connaître le cas particulier compris sous l'universel, lorsqu'on en connaît la notion; cf. *ibid.*, 74a4-74b4; (tr. *ibid.*, pp. 29-35).

(69) Idrāk (ادراك) « saisie, perception, soit sensible soit intellectuelle, donc avec un sens général. Les sens particuliers sont souvent précisés par un complément: « La saisie des sens » (ادراك الحواس) « la saisie de l'intelligence », cf. *Goichon*, *op. cit.*, nº 246.

(70) Cf. ARISTOTE, *Anal. Post.*, I, 18 et 31, de ce dernier chap. nous relevons cette phrase: « ... c'est d'une pluralité de cas particuliers que se dégage l'universel. »

ou avoir un nom chez les savants; ils les nomment, en effet: les premières des connaissances, principes de démonstration et autres noms pareils.

Aristote montre dans le livre *La Démonstration* que celui qui perd un certain sens, perd une certaine connaissance (71). En effet, les connaissances ne résultent dans l'âme que par la voie des sens. Puisque les connaissances ne sont produites dans l'âme qu'involontairement et successivement, l'homme ne s'en souvient pas, car elles se sont formées par parties. C'est pourquoi il se peut que la plupart des hommes croient que les connaissances sont restées dans l'âme, et qu'elle connaît par une voie autre que celle des sens. Si des expériences pareilles se forment dans l'âme, celle-ci devient intelligente, car l'intelligence n'est pas autre chose que les expériences. Plus ces expériences sont nombreuses, plus l'âme est intelligente. Puis l'homme, toutes les fois qu'il cherche à connaître une certaine chose désire connaître un des modes de cette chose et se donne la peine d'associer la chose à ce mode connu. Cela d'ailleurs n'est autre que chercher ce qu'il y a dans son âme de cette chose; exemple: quand il désire savoir si une certaine chose est vivante ou non, après avoir trouvé dans son âme l'idée du vivant et l'idée du non-vivant, il cherche, par son esprit ou par son sens ou par les deux ensemble, une de ces deux significations; s'il la retrouve, il s'y arrête satisfait et content d'avoir dissipé l'indécision et l'ignorance. C'est cela d'ailleurs, ce que dit Platon: « L'appréhension est une réminiscence, et réfléchir c'est s'efforcer de connaître, remémorer c'est se donner la peine de se souvenir. » Celui qui cherche le savoir est quelqu'un qui désire et qui s'efforce, à peine a-t-il rencontré une chose intéressante, il se met à la connaître dans des indications, des signes et des idées, qui étaient déjà dans son âme, comme s'il s'agissait pour lui de se remémorer, tel celui qui regarde un corps ressemblant par quelques-uns de ses accidents (72), aux accidents d'un autre corps qu'il a connu autrefois, mais qu'il a oublié; il s'en rappelle parce qu'il en a saisi dans son semblable. Ce en quoi diffère l'acte de l'intelligence de celui du sens, c'est que l'intelligence perçoit toutes

(71) « Il est clair aussi que si un sens vient à faire défaut, nécessairement une science disparaît, qui est impossible d'acquérir. » *Anal. Post.*, I, 18; (tr. *op. cit.*, p. 95).

(72) ʿAraḍ, plur. Aʿrāḍ, (عرض ج أعراض) accident s'opposant soit à substance, accident ontologique, soit à essence, accident logique.

les choses et leurs contraires, et qu'elle peut estimer (73) les êtres dans un mode qui n'est pas le réel. Le sens perçoit de l'état de l'être réuni, le fait qu'il est réuni; du mode de l'être disjoint, qu'il est disjoint; du mode de l'être laid, qu'il est laid; du mode de l'être beau, qu'il est beau; et ainsi de suite. Mais l'intelligence pourra saisir du mode de chaque être ce qu'a perçu le sens et aussi son contraire. En effet, elle perçoit du mode de l'être réuni, qu'il est réuni et disjoint à la fois; et du mode de l'être disjoint, la disjonction et la réunion à la fois, etc.

Celui qui médite ce que nous avons rapporté en résumé de ce que le sage Aristote explique avec insistance, à la fin de son livre *La Démonstration* et dans le livre *L'Ame* (74) et que les commentateurs ont expliqué et examiné, saura que ce que mentionne le sage au début du livre *La Démonstration* et ce que nous avons dit à ce sujet, reviennent à ce qu'a dit Platon dans le livre *Phédon.* Mais il y a un désaccord entre les deux problèmes; le sage Aristote mentionne cela quand il veut expliquer le problème de la connaissance et du syllogisme; Platon le mentionne quand il veut expliquer le problème de l'âme. C'est de là que vient la confusion chez la plupart de ceux qui ont étudié leurs affirmations. Dans ce que nous venons de dire, celui qui cherche la voie juste trouvera ce qui lui suffit.

11° *Le problème du monde: son éternité et sa contingence.*

Autre exemple: le problème du monde et son commencement: a-t-il ou non un créateur qui est sa cause efficiente, et ce qu'on attribue à Aristote qui estime que le monde est éternel, et à Platon qui pense que le monde a commencé d'être (75).

Je dis: ce qui a invité les gens à cette croyance haïssable et désapprouvée concernant le sage Aristote, c'est ce qu'il a dit dans les *Topiques*: « Il

(73) Tawahum (توهم), estimation, au sens de saisie par l'estimation, action d'estimer et non la faculté ni la chose estimée, sens de wahm (وهم).

(74) Traduction arabe de l'original grec d'Isḥāq Ibn Ḥunain.

(75) « Ḥādiṯ (حادث), ce qui commence d'être. Ḥādiṯ et muḥdaṯ (حادث ومحدث) désignent évidemment le même être, mais le participe actif insiste sur l'être qui commence et le passif de 4e forme sur l'être qui reçoit son commencement. » Cf. GOICHON, *op. cit.*, n° 136.

se peut qu'il y ait une seule proposition dont on peut porter sur chacun de ses termes un syllogisme de prémisses communément connues; par exemple: ce monde est éternel ou non-éternel. » Ce qu'auraient dû savoir ces opposants, c'est d'abord que ce qu'on donne comme exemple ne peut pas être considéré comme croyance, ou aussi que le but d'Aristote, dans les *Topiques*, n'est pas de résoudre le problème du monde, mais le problème des syllogismes composés de prémisses communément connues, car il voyait ses contemporains discuter du monde: est-il éternel ou non, de la même façon qu'ils discutaient sur le plaisir: est-il bien ou mal; et ils apportaient aux deux termes de chaque question des syllogismes communs. Aristote montre dans ce livre et dans d'autres, que pour la prémisse connue, on ne doit pas tenir compte si elle est fausse ou vraie, puisque ce qui est reconnu pour faux n'est pas rejeté dans la dialectique (76) à cause de sa fausseté; car il se peut que cela soit vrai, et ainsi on l'utilise, à cause de sa notoriété dans la dialectique, et pour sa véracité dans la démonstration.

Il est évident qu'on ne peut pas attribuer à Aristote la croyance que le monde est éternel à cause de cet exemple mentionné dans ce livre. Ce qui les a porté à cette croyance, c'est aussi ce qu'il dit dans *Le Ciel et le Monde*: « Le tout (77) n'a pas un début temporel »; de cela ils concluent qu'Aristote croit à l'éternité du monde. Le problème n'est pas ainsi, car Aristote a démontré dans ce livre et dans d'autres [traitant] de la physique et de la métaphysique, que le temps n'est autre que le nombre du mouvement de la sphère céleste (78), et en provient. Ce qui provient d'une chose

(76) Jadal (جدل), « sorte d'argumentation s'appuyant sur des choses connues, communément admises; dialectique au sens artistolélicien », cf. GOICHON, *op. cit.*, n° 82; voir ARISTOTE, *Métaphysique*, III, 2, 1004b17-26; (tr. Tricot J., t. I, Paris 1953, pp. 187-178). Sur le rôle et l'importance de la Dialectique pour l'établissement des principes, cf. HOMELIN, O., *Le système d'Aristote*, Paris 1920, p. 235; voir aussi *Topiques*, I, 2, 101a36; (note de la traduction de Tricot J. Paris 1950, t. I, p. 6).

(77) Kull (كل) tout, « c'est le tout qui désigne l'ensemble de l'univers. Avicenne dit dans le livre Ḥudūd, 81: Le tout a deux significations; l'une la totalité du monde et l'autre le corps le plus éloigné, corps qui est appelé corps du tout parce que le tout est sous son mouvement. » Cf. GOICHON, *op. cit.*, n° 620, § 4; voir ARISTOTE, *Phys.*, IV, 10, 218a33 et II, 6, 198a13.

(78) Falak (فلك) sphère céleste, firmament; cf. ARISTOTE, *De Coelo*, I, 9, 278b11-18.

ne la contient pas. Le sens de son assertion: le monde n'a pas un début temporel, c'est qu'il n'a pas été engendré partie après partie, comme on construit une maison par exemple, ou comme l'animal qui est engendré successivement partie après partie; en effet ses parties se précèdent l'une l'autre dans le temps. Et le temps commence d'être par le mouvement de la sphère céleste, donc c'est impossible que son commencement ait un début temporel. Ainsi il est vrai qu'il ne provient que de la création du créateur — qu'il soit exalté — en un coup hors-temps; et du mouvement du monde provient le temps (79).

Celui qui considère ce qu'il dit au sujet de la divinité dans le livre intitulé *La Théologie* (80) n'aura pas de doute au sujet de son affirmation sur l'existence du créateur de ce monde — dans ces affirmations cela est tellement manifeste. Là on voit que la matière première fut créée par Dieu — grand est sa louange — de rien; elle a pris consistance par le créateur — glorieux — et par sa volonté; puis elle s'est ordonnée. Aristote a montré dans la *Physique* (81) que le tout ne peut pas avoir commencé à être par fortune et par hasard, il en est de même pour l'univers dans son ensemble (82). Aristote a déclaré dans *Le Ciel et le Monde*: « une preuve de cela, est dans l'ordre admirable qui règne entre les diverses parties de l'univers. »

De même Aristote a exposé, dans ce livre, le problème des causes (83),

---

(79) « Voici en effet ce qu'est le temps: le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur. Le temps n'est donc pas mouvement mais n'est qu'en tant que le mouvement. » ARISTOTE, *Phys.*, IV, 11, 219b1-2. « Le temps est mesure du repos et du mouvement. » *Ibid.*, 12, 221b22.

(80) C'est la théologie du pseudo-Aristote. Traduite en arabe par 'Abdel-Massīḥ ibn 'Abd-Allah ibn Na'īma al-Ḥimṣi († 835/220 h.), et corrigée par al-Kindi. La théologie n'est qu'une partie (IV-VI) des Ennéades de Plotin. Cf. BADAWI, *op. cit.*, pp. 29-30; 46-59; 85-86.

(81) Traduction d'Isḥāq Ibn Ḥunain.

(82) Au sujet de la fortune et du hasard, et leur place parmi les causes, cf. ARISTOTE, *Phys.*, II, chap. 4-6.

— « Le hasard et la fortune sont donc postérieurs à l'intelligence et à la nature; par suite si le hasard est, ce qui serait le comble, cause du ciel, il faudra que, antérieurement, l'intelligence et la nature soient causes et de beaucoup d'autres choses et de cet univers. » Cf. *Ibid.*, 6, 198a13; (tr., *op. cit.*, p. 74).

(83) Il s'agit des quatre causes; cf. ARISTOTE, *ibid.*, 3.

leur nombre, et a démontré les causes efficientes et le problème du créateur et du moteur, distinct de l'engendré et du mobile (84). Comme Platon a montré dans son livre intitulé *Timée* que: chaque engendré ne peut être que d'une cause qui l'engendre nécessairement, et l'engendré ne peut pas être la cause de sa propre existence (85), ainsi Aristote a montré dans la *Théologie* que le « Un » doit exister dans chaque multiplicité, sinon il sera infini. De cela Aristote a donné des preuves claires. Son assertion par exemple que: chaque un des parties du multiple est ou un ou ne l'est pas. S'il ne l'est pas, il ne manquera pas d'être ou multiple ou rien. S'il est rien, sa somme ne constituera jamais une multiplicité. S'il est multiple, qu'elle différence y aura-t-il entre lui et la multiplicité? Il en résulte que l'infini est plus complexe que l'infini [ce qui est absurde] (86). Ensuite Aristote a montré que l'être qui porte l'un, n'est non-un que d'une seule partie. S'il n'était pas en vérité un, mais chaque un existait en lui, l'un serait autre que lui et il serait autre que l'un.

Aristote a montré après, que c'est le véritable un qui a donné à tous les existants l'unité (87); que le multiple est nécessairement après l'un; que l'un est antérieur à la multiplicité; que chaque multiplicité se rapprochant de l'un véritable se débarrasse de la multiplicité, et vice versa. Après avoir présenté ces prémisses, Aristote s'est occupé des parties du monde soit corporelles, soit spirituelles, et a montré, d'une manière claire, que toutes ces parties proviennent de la création de Dieu —puissant et grand — qui est sa cause efficiente, l'un véritable, créateur de tout, comme l'a montré aussi Platon dans ses livres comme le *Timée* et le *Politeia* (88) et dans d'autres affirmations.

Dans ses écrits métaphysiques Aristote ne fait que prendre pour point de départ le créateur — imposant par sa grandeur —, dans le livre *L*,

---

(84) *Ibid.*, VIII, 1; de même Aristote dans sa Métaphy. (XII) parle de la nécessité d'un premier moteur éternel (ch. 6) et de la nature du premier moteur (ch. 7).

(85) Cf., Timée, 41b-d.

(86) Sur l'un et la pluralité cf., ARISTOTE, *Métaphy.*, IV, 6, 1056b2-1057a16.

(87) Wāḥidiyat (واحدية), abstrait formé de wāḥid (واحد), unité, synonyme de waḥdat (وحدة).

(88) Cf. « République », II, 379-83; VI, 517c.

puis il se met à prouver la vérité de ces prémisses de manière qu'il a devancé tout le monde, et il n'apparaît pas que quelqu'un y soit parvenu avant lui et jusqu'à nos jours personne ne l'a encore rejoint.

Crois-tu qu'un homme pareil peut nier l'existence du créateur et dire que le monde est éternel?

Ammonius a consacré une lettre aux assertions des deux sages, qui montrent l'existence du créateur, nous ne l'avons pas mentionné ici à cause de sa célébrité. Si la voie qu'il suit dans ce traité n'était pas la voie mesurée — nous en écarter serait de notre part comme commettre une faute que nous désavouerions par ailleurs — nous en aurions traité abondamment et montré qu'aucune croyance, aucune religion, aucune législation et aucune école n'ont une connaissance sur le commencement du monde, et une affirmation du créateur et du problème de la création, pareilles à celles d'Aristote et avant lui, à celles de Platon et de leurs disciples. Tous les énoncés des connaisseurs, appartenant à d'autres croyances et religions ne parlent principalement que de l'antériorité et de l'éternité de la nature. Celui qui désire s'informer sur cela qu'il consulte les livres composés sur les origines et les informations qu'on y trouve, et les œuvres attribuées à leurs prédécesseurs (89): il y verra des étrangetés dans leur affirmation qu'au début il y avait l'eau. Elle s'est mise en mouvement et l'écume s'est formée et a constitué la terre. La fumée s'en est élevée pour former le ciel. Puis tout ce que disent les juifs, les mages et les autres nations, montrent la transformation et le changement qui sont les opposés de la création. Et leurs croyances en l'avenir des cieux et de la terre, qui seront pliés, roulés, jetés dans l'enfer et dispersés. Rien dans tout cela montre l'anéantissement absolu. Si Dieu n'avait pas sauvé les intelligences et les esprits [en leur envoyant] ces deux sages et leurs disciples, les gens auraient dû rester dans la perplexité et la confusion. Ils ont, en effet, expliqué le problème de la création par des argumentations claires et convaincantes, et que l'être provient du non-être, que tout ce qui est engendré d'une certaine chose se corrompt nécessairement pour retourner à son origine, que le monde fut créé du néant et

(89) Cf. ARISTOTE, *De Coelo*, I, 6, 273a7-274a18.

aboutira, en effet, au néant, et d'autres indices, argumentations, et démonstrations pareilles dont leurs livres sont pleins, surtout ce qu'ils ont sur la divinité et sur les principes de la nature.

Nous avons à ce propos une voie à suivre pour démontrer que ces affirmations législatives sont très précises et exactes.

Au créateur — imposant par sa grandeur — organisateur du monde, n'échappe pas même le poids d'un grain de sénevé (90) ; à ses soins n'échappe aucune des parties du monde, comme nous l'avons montré de la providence; la providence universelle se retrouve dans les parties, et chacune des parties du monde et ses modes sont placés dans la manière la plus juste et la plus parfaite, comme l'ont montré les livres des dissections et de l'utilité des membres et d'autres énoncés de physique. Et chacun des éléments dont [le monde] est constitué, est confié à quelqu'un qui le soigne, nécessairement, et le perfectionne totalement, pour ensuite des parties naturelles passer à la démonstration, à la politique et à la législation. La démonstration est confiée aux esprits clairs et aux intelligences droites; la politique est confiée à ceux qui ont l'opinion juste, la législation est confiée à ceux qui ont des inspirations spirituelles. La plus importante de toutes celles-ci est la législation; ses expressions ne sont pas à la portée des intelligences « rhétoriques »; pour cela on ne peut pas leur reprocher des choses qu'ils sont incapables d'imaginer.

Celui qui imagine que le premier créateur est un corps, et qu'il agit selon un mouvement et un temps, et ne peut imaginer par son esprit (91) ce qui est plus subtil et plus digne de lui, toutes les fois qu'il l'estime (92) incorporel, et qu'il agit sans mouvement et sans temps, il ne comprendra jamais la représentation d'un concept. Si, par contre, il y est contraint, il s'enfonce plus profondément dans l'erreur, et son imagination et sa croyance seront excusées et justifiées. S'il peut après, arriver par son esprit

---

(90) « ... O mon cher fils! même si elle est du poids d'un grain de moutarde et qu'elle se trouve dans un rocher, dans les cieux ou sur la terre, Allah l'apportera. Allah est subtil et informé. » Cf., *Coran*, 31, 15-16.

(91) Cf. note (27).

(92) Cf. note (73).

à connaître qu'il est incorporel, et que son action est sans mouvement, mais sans pouvoir imaginer qu'il n'est pas dans un lieu, même s'il est obligé à croire cela, même s'il est porté à l'imaginer, il devient imbécile, et alors il faut l'abondonner à lui-même et ne pas le porter à une autre croyance.

Ainsi le commun des mortels n'arrive pas à concevoir un être qui provient du non-être et qui retombe dans le non-être, pour cela on leur a parlé seulement des êtres qu'ils sont capables d'imaginer, de saisir et de comprendre. Il serait injuste de voir une erreur et une défaillance au lieu de vérité là où on a cherché à parler au commun des mortels le langage qu'il peut imaginer et comprendre.

Les voies des vraies démonstrations ont été tracées par les philosophes dont ces deux sages, i.e. Platon et Aristote, sont les chefs. Mais la voie des démonstrations apodictiques, droites et utiles a été tracée par les législateurs qui ont complété [cette doctrine] par la création, la révélation et l'inspiration.

Celui dont telles sont la voie et la situation au sujet de la manifestation des arguments, et de la présentation des démonstrations de l'unicité du créateur véritable, et dont les affirmations sur la modalité de la création et le résumé de sa signification sont selon les affirmations de ces deux sages, il est extravagant qu'il puisse croire qu'une corruption atteigne leurs croyances, et que leurs opinions soient étrangères à la voie qu'ils ont suivi.

12° *Les idées de Platon et ce qu'en pense Aristote.*

Autre exemple: les images et les idées attribuées à Platon et à propos desquelles Aristote le contredit (93). En effet Platon fait allusion, dans plusieurs de ses énoncés, au fait qu'il y a des images abstraites, existant en Dieu, pour les êtres sensibles. Parfois il appelle ces images des exemplaires divins, qui sont éternels, impérissables et incorruptibles et que seuls ces êtres

(93) « Quant à dire que les Idées sont des Paradigmes et que les autres choses participent d'elles, c'est se payer de mots vides de sens et faire des métaphores poétiques. » ARISTOTE, *Métaphys.*, 991a21; (tr. *op. cit.*, p. 88).

sensibles périssent et se corrompent. Aristote, dans ses écrits métaphysiques (94), a critiqué durement ceux qui soutiennent qu'il y a des idées et des images dans le monde de Dieu, incorruptibles, et a montré ce qu'elles impliquent d'aberrant: la nécessité [en Dieu] de lignes, de surfaces et de sphères, puis des mouvements de sphères et de cercles, des sciences comme la science astronomique, la musique, des voix harmonieuses et d'autres non-harmonieuses, la médecine, la géométrie, des mesures droites, d'autres courbes, des corps chauds, d'autres froids; en somme, la nécessité de qualité agente et patiente, d'universels et particuliers, de matières et de formes, et autres aberrations contenues dans ces propositions, qu'il serait très long de mentionner ici. Nous avons évité de les répéter, vu leur notoriété. Comme nous avons fait dans d'autres affirmations, nous nous sommes contentés d'y faire allusion, et nous avons laissé aux chercheurs de les étudier et de les interpréter. Le but de notre traité est d'indiquer les voies que doit suivre celui qui cherche la vérité pour ne pas s'égarer, et pour saisir la vérité voulue par les deux sages à travers leurs affirmations, sans perdre la vraie voie pour suivre les significations des mots ambigus.

On constate qu'Aristote, dans son livre traitant de la divinité et connu sous le titre de *Théologie*, affirme l'existence de formes spirituelles et déclare qu'elles existent dans le monde céleste. Prises superficiellement, ces affirmations impliquent une de ces trois hypothèses: ou bien elles sont contradictoires; ou quelques-unes sont d'Aristote tandis que d'autres ne le sont pas; ou enfin elles ont des significations et des interprétations cachées, par lesquelles elles s'accordent malgré leur contradiction apparente. Croire qu'Aristote, malgré sa réputation de sérieux et son attention aux significations, i.e. formes spirituelles, se contredise dans une même science — la science théologique — est invraisemblable et extravagant. Dire que quelques-unes ne lui appartiennent pas est encore plus inadmissible, car les

(94) Aristote critique la théorie des Idées de Platon dans les livres, A, Z, et M de sa Métaphysique. Madkour, (*op. cit.*, note 1 de la page 26), dit: « Il faut remarquer, toutefois, que les Arabes n'ont pas connu le livre A. Leur traduction de la Métaphysique commence par le livre « petit a » (*voir Al Fārābi's philos. Abh.*, p. 36; Ibn Rochd, *Le grand commentaire sur la Métaphysique d'Aristote*, manuscrit arabe, Bibliothèque de Leiden, n° 2821, f. 1)... »

livres qui exposent ces affirmations sont tellement connus qu'on ne peut pas douter de leur authenticité. Il s'ensuit que ces affirmations comportent des interprétations et des significations qui, une fois dévoilées, dissipent le doute et l'incertitude.

Nous disons, en effet, puisque Dieu — Être grand par sa majesté — diffère de tous les autres êtres existants par son haeccéité et son essentialité, étant dans une signification plus noble, meilleure et supérieure, d'une manière telle que personne ne lui est analogue dans son haeccéité et ne lui ressemble ni réellement ni métaphoriquement, et que nous avons dû avoir recours à ces mots indignes pour le décrire et le nommer: il faut savoir qu'il y a dans chacun des mots, qui décrivent une de ses qualités, une signification en soi, très différente de celle qu'on y imagine; et cela, comme nous avons dit, dans un sens plus digne et plus noble. Si nous disons en effet, qu'il est, nous entendons que son existence diffère des autres existences qui lui sont inférieures; si nous disons qu'il est vivant, nous entendons qu'il est vivant dans un sens plus noble que celui appliqué au vivant qui lui est inférieur; etc. Plus ce sens s'affermit et s'enracine dans l'esprit de celui qui étudie la métaphysique, plus il lui devient facile d'imaginer ce que disent Platon, Aristote et leurs disciples.

Reprenant le discours [sur Aristote], là où nous l'avons abandonné, nous disons: Dieu, étant vivant et créateur de ce monde et de tout ce qu'il contient, doit avoir nécessairement en lui les formes de ce qu'il veut créer — Dieu transcende toute similitude [avec ce monde]. Son essence, étant éternelle, il est donc impérissable et immuable; tout ce qui lui appartient, en effet, est également éternel, impérissable et immuable. Si chez le créateur, vivant et voulant, il n'y avait pas de formes et de modèles pour les êtres, qu'aurait-il créé? et d'après quel modèle créerait-il et ferait-il? Ne vois-tu pas que celui qui dénie cela au créateur, vivant et voulant, devrait soutenir que tout ce que Dieu crée, il ne le crée que par hasard, sans aucune loi, ni intention, et qu'il n'est pas capable de se diriger volontairement vers un but. C'est le comble de l'abomination.

Dans ce sens tu dois connaître et imaginer les assertions des sages concernant les images divines, non comme étant des fantômes existant en soi dans des lieux en dehors de ce monde. Une fois qu'on les imagine ainsi,

il faudrait qu'il y ait une infinité de monde pareil au nôtre. Aristote a montré, dans ses écrits physqiues, les conséquences [auxquelles sont acculés] les partisans des mondes multiples (95). Les interprètes ont très bien expliqué ses affirmations.

Tu dois bien réfléchir à cette voie, que nous avons mentionnée plusieurs fois dans les affirmations théologiques, car elle est d'une utilité très grande, et un motif de confiance dans tout cela; la négliger serait une grande erreur. Tu dois connaître, en plus, que c'est la nécessité qui oblige à appliquer des expressions physqiques et logiques, qui sont univoques, aux idées subtiles, sublimes et dépassant toute description; et tout à fait différentes de toutes les choses naturelles qui ont une existence physique. Si Aristote avait voulu inventer d'autres expressions et former de nouvelles langues, différentes de celles utilisées, il ne serait pas parvenu à ses expressions ni à imaginer autre chose que ce qui est saisi par les sens. Puisque la nécessité nous interdit cela, nous nous sommes contentés d'user des expressions disponibles, et de souligner que les réalités divines, exprimées par ces termes, sont plus nobles, et tout à fait différentes de celles qu'on imagine et qu'on se forme.

Platon suit cette même voie dans ses assertions, dans le livre *Timée* et dans d'autres pareils, sur le problème de l'âme et de l'intelligence et [montre] que chacune a un monde différent de l'autre, et que tous ces mondes s'échelonnent; les uns sont plus hauts, les autres plus bas; et d'autres affirmations semblables. Nous devons comprendre ces mondes comme nous avons fait plus haut. Platon, en effet, n'entend par les mondes de l'intelligence que [ce qui forme] son espace; il en est de même pour les mondes de l'âme. Il n'y a pas un lieu pour l'intelligence, un autre pour l'âme et un troisième pour le créateur, les uns plus hauts les autres plus bas, comme pour les corps. Si cela d'ailleurs n'a pas été accepté par les débutants en philosophie, que dire des vétérans? Il ne signifie par haut et bas que la vertu et la dignité, non le lieu; et son affirmation: « le monde de l'intelligence » ne signifie que, comme on dit, le monde de l'ignorance, le monde

(95) Cf. Aristote, *De Coelo*, 276a18-278b8.

de la science et le monde de l'avenir; en d'autres termes, c'est l'espace de chacun de ces mondes.

Il en est de même pour ce qu'a dit Platon à propos du flux de l'âme sur la nature et du flux de l'intelligence sur l'âme. Le flux de l'intelligence n'est que l'aide apportée par cette dernière dans la conception des formes universelles, lorsque l'âme en perçoit les détails. Ou qu'elle détaille lorsqu'elle perçoit la totalité de ce qu'elle a recueilli à partir des images périssables et corruptibles que l'intelligence lui fournit. Il en est de même pour tout ce qui concerne l'aide de l'intelligence à l'âme. Le flux de l'âme sur la nature n'est que l'aide apportée par elle et son acheminement vers ce qui lui est utile et qui fait sa consistance, son plaisir etc.

Par le retour de l'âme à son monde, après sa libération de sa prison, Platon voulait dire que l'âme, tant qu'elle est dans le monde, est obligée d'aider le corps, qui est son lieu, comme si elle désirait le repos. Une fois retournée à elle-même, elle sera comme libérée d'une prison nuisible pour passer à l'endroit qui lui est convenable.

De cette manière il faut interpréter toutes les figures qui viennent d'être mentionnées. Il est difficile d'exprimer ces significations, qui sont subtiles et sublimes, d'une autre manière que celle employée par le sage Platon et ses disciples. Comme l'ont montré le sage Aristote dans son livre sur *L'âme*, Alexandre (96) et d'autres philosophes, l'intelligence est la partie la plus noble de l'âme et elle est l'âme en acte; grâce à elle, l'âme apprend la métaphysique et connaît le créateur — grand est sa louange! On dirait que l'intelligence est la créature la plus proche du créateur, par sa noblesse, sa subtilité et sa pureté, non par sa position et sa place. Vient ensuite l'âme, qui serait comme une médiatrice entre l'intelligence et la nature, car elle a des sens naturels, comme si elle était liée, par un bout, à l'intelligence, qui, à son tour, est liée au créateur, qui est grand et puissant, comme nous l'avons montré; et, par l'autre bout, comme si elle était liée à la nature, qui lui succède naturellement non localement.

C'est de cette façon ou d'une façon pareille, qu'il serait difficile de décrire, qu'il faut entendre ce qu'enseigne Platon dans ses assertions. En

(96) Alexandre d'Aphrodise; voir note (41).

effet, toutes les fois qu'on les considère ainsi, les suppositions et les doutes qui portent à croire au désaccord entre Platon et Aristote, à ce propos, se dissipent. Ne vois-tu pas comment Aristote, là où il veut expliquer le problème de l'âme, de l'intelligence et de l'au-delà parle avec assurance et avec force, et suit la voie des énigmes comme représentation?

On trouve cela dans son livre intitulé *La Théologie*, où il dit: « Il m'arrive de me recueillir souvent en moi-même, me dépouillant de mon corps; je deviens alors presque une pure substance sans corps. Je rentre en moi-même et retrourne à mon âme, quittant tout ce qui n'est pas moi; alors je suis à la fois, la connaissance, le connaissant et le connu; je vois alors dans mon essence tellement de beauté et de splendeur, que j'en demeure dans l'admiration. Je sais alors que je suis une parcelle du monde noble, et que je suis vivant et actif; quand j'ai éprouvé cela je me suis élevé, par mon esprit, de ce monde au monde divin, et je suis devenu comme rattaché à ce monde. Ainsi m'apparaît une lumière et une splendeur qu'aucune langue ne peut décrire et aucune oreille ne peut entendre. Une fois enveloppé et satisfait de cette lumière, et ne pouvant plus la supporter, je descends au monde de la réflexion. Là, la réflexion me voile cette lumière. Ici je me suis rappelé mon frère Héraclite qui a recommandé de chercher la substance de l'âme noble, en s'élevant au monde de l'intelligence. » Tout cela fut dit en de longs écrits, où il se met à expliquer les sens subtils, mais l'intelligence naturelle l'empêche de saisir et d'éclairer ses idées.

Celui qui désire connaître une partie minime de ce qu'ils ont mentionné, la plus grande partie étant difficile et distante, qu'il se souvienne de ce que nous avons dit, et qu'il ne suive pas littéralement les significations, afin qu'il saisisse un peu de ce qu'on a voulu dire par ces figures et ces énigmes. Ceux qui ne visaient pas à atteindre la vérité, et leurs disciples jusqu'à nos jours, ont été portés à des exagérations dans l'interprétation; ils étaient mûrs par le fanatisme et le désir de découvrir les défauts; ils ont interpolé et détourné le sens et ne sont pas parvenus à la clarification et à l'explication, malgré leurs efforts, leur insistance et leur pleine détermination. Nous savons, malgré notre application, que nous n'avons atteint de cela que peu de chose; le problème en soi est difficile et presque inaccessible.

13° *La rémunération.*

[Autre exemple:] on prétend que les deux sages, Platon et Aristote, ne voient pas et ne croient pas à la rétribution, à la récompense et à la peine. Cela est une opinion erronée. Aristote, en effet, a déclaré que la rétribution est nécessaire dans la nature. Il dit dans sa lettre adressée à la mère d'Alexandre, quand elle fut mise au courant de son iniquité et qu'elle eut peur pour lui et fut portée à douter d'elle-même, lettre qui commence comme suit: « Les témoins de Dieu sur sa terre, qui sont les âmes connaissantes, s'accordent à reconnaître qu'Alexandre le Grand est un des meilleurs vertueux; des œuvres louées lui ont été attribuées aux yeux de tous les hommes dans le monde entier. Dieu ne donnera à personne ce qu'il a donné à Alexandre sinon aux élus. L'homme vertueux, c'est celui que Dieu choisit. Il y en a qui présentent les signes du choix, d'autres non. Alexandre, parmi tous les hommes du passé et du présent, est celui qui présente le mieux ces signes; il est le plus renommé et celui dont la vie était la meilleure, et dont la mort était la plus vertueuse. Mère d'Alexandre! si tu te soucies vraiment du Grand Alexandre, ne cherche pas à acquérir ce qui t'éloigne de lui; ne te procure rien de ce qui constituera un obstacle entre toi et lui, lors de la rencontre des élus; aie soin de ce qui te rapproche de lui; en premier lieu, occupe-toi, toi-même, ô pure, des sacrifices dans le temple de Zeus. » Ce texte, et ce qui suit, montre qu'Aristote affirme, avec conviction, l'existence d'une rémunération.

Platon a rapporté, en épilogue de son livre la *République*, l'histoire qui parle de la vivification [des morts], de la résurrection (97), du jugement,

(97) Alba'ṯ et alnušūr (البعث والنشور) sont deux termes coraniques qui peuvent correspondre au mot français « résurrection »; Muḥammad Ḥamidullah les traduit ainsi dans sa traduction du Coran (Paris, 1959). Chacun de ces mots peut avoir aussi une signification propre. Ainsi nous avons traduit le premier (البعث) par « vivification des morts » et le second (النشور) par « résurrection ». Kramers J.-H., dans sa traduction néerlandaise du Coran (Amsterdam, 1965), Blacher R. dans sa traduction française (Paris, 1957) et Dietrici (*op. cit.*, p. 53), traduisent respectivement alba'ṯ par « opwekking » (réveiller quelqu'un), « rappel » et « Auferwekkung » (l'acte de rappeler quelqu'un à la vie) et alnušūr par « herrijzenis » (c'était l'ancien substantif néerlandais pour désigner la résurrection, actuellement le mot employé est « verrȳzenis »), « résurrection » et « Auferstehung » (résurrection). Au sujet d'alba'ṯ, voir *Coran*, 20, 57; 22, 5; 30, 56; 50, 11; 53, 48; 67, 15...; et à propos d'alnušūr, voir *Coran*, 25, 3; 25, 40 et 47; 35, 9; 67, 15.

de la justice, de l'équité (98), de la récompense et du châtiment des actions bonnes et mauvaises (99).

CONCLUSION.

Celui qui, sans s'obstiner, médite ce que nous avons rapporté des affirmations des deux sages, n'éprouvera plus le besoin de suivre les opinions erronées, les fausses idées étrangères, et de se rendre par là coupable, en attribuant à ces [hommes] distingués ce dont ils sont innocents et [très] loin.

Nous terminons par là ce que nous nous étions proposés de démontrer, à savoir l'accord entre les opinions des deux sages Platon et Aristote.

Louange à Dieu. Que la bénédiction soit sur le prophète Muḥammad, la meilleure de ses créatures, et sur sa famille et ses parents — Amen (100).

Rome, le 6 février 1969.

---

(98) Litt.: « balance », terme aussi coranique; voir *Coran*, 17, 37; 26, 182; 42, 16; 55, 6; 57, 24.

(99) C'est le Mythe d'Er le Pamphylien, fils d'Arménios; cf. PLATON, *République*; X, 614a-621d. Sur la destinée des âmes dans l'autre monde, cf. aussi les mythes de Phèdre, Gorgias et Phédon.

(100) En plus de la traduction allemande de ce livre d'al-Fārābi (cf. note (9) de notre introduction), Madkour (*op. cit.*, pp. 11-43) en a fait une étude et en a traduit quelques passages. Une étude récente a été faite sur ce livre par FAKHRY M., *Al-Farabi and the reconciliation of Plato and Aristotle*, dans « Journal of the History of Ideas », 26 (1965), pp. 469-478.

LEXIQUE

معجم باهم الكلمات الواردة في كتاب «الجمع»

ا

Création	ابداع
Application	اجتهاد
Bienfaisance	احسان
Perception	ادراك
Appréhension	الادراك
Incertitude	ارتياب
Indications	استدلالات
Induction	استقراء
Découvrir	استنبط
Disciples	اصحاب
Croyance, conviction	اعتقاد
Flux	افاضة
Faveur	افضال
Inspiration	الهام
Divin	إلهي
Chef	إمام
Chose, problème	أمر ج أمور
Passion	انفعال
Haeccéité	انيّة
Bases	اوائل

ب

Cause	باعث
Éternelle	باقية
Examen	بَحْث
Dissiper	بدّد
Démonstration	برهـــان
Simple	بسيط
Vivification des morts	البعث
Iniquité	بغيْ
Splendeur	بهاء

ت

Aborde	تصدى
Tend	تشتاق
Distinction	تمييز

ث

Pesant	ثقيل
Récompense	الثواب

ج

Concordance	جمـــع ال
Genre	جنس
Injustice	جوْر
Substance	جوهر
Substantielle	جوهرية

ح

Commencement d'être	حادث
Argument, preuve	حجّة
Argumentations	حجج
— Terme du syllogisme	حد ج حدود
— Définition	

Commencement	حدوث
Mouvement	حركة
Beauté	حسن
Résulter	حصل
Réalisation, actuation	حصول
Jugement	الحكم
Perplexité	حيرة
Espace	حيّز

خ

Léger	خفيف
Habitude morale	خُلق ج اخلاق
Bien	خير
Homme vertueux	خيّر

د

Motif	داع

ذ

Essence	ذات
Essentiel	ذاتية
Esprit	ذهن

ز

Temporel	زمني

س

Négative	سالبة
Raison	سبب
Futile	سخيف
Surface	سطح
Calme	سكون
Manière de vivre	سيرة

ش

Défaut	شائبة
Affaire	شأن
Mal	شر
Dignité	شرف
Loi	شريعة
Figure du syllogisme	شكل

ص

Qualité	صفة
Art, discipline	صناعة
Formes	صُورة ج صور

ض

Contraire	ضد
Mode du syllogisme	ضرب
Nécessaire démonstratif	الضروري البرهاني
Nécessaire syllogistique	الضروري القياسي

ط

Capacité	طاقة
Nature	طبيعة
Extrémité	طرف ج اطراف
Voie	طريق
Tranquilité	طمأنينة
Plier	طوى

ظ

Obscurité	ظلمة

ع

Intelligent	عاقل
Connaissant	عـالـم
Monde céleste	عالَم الربوبية
Justice	عدل
Accident	عَرَض ج أعراض
Châtiment, peine	عقاب
Cause	علّة
Cause efficiente	علّة فاعلة

Astronomie	علم الافلاك
Médecine	علم الطب
Géométrie	علم الهندسة

غ

Accidentel	غير الذاتي
Indéfini, illimité	غير متناه

ف

Agent	فاعل
Sens	فحوى
Corruption	فساد
Différence	فصل
Vertu	فضيلة
Sphère céleste	فلك

ق

Éternité	قدم
Éternel	قديم
Proposition	قضية
Énoncé, affirmation, assertion...	قول ج اقوال ج ج اقاويل
Syllogisme	قياس

ك

Multiplicité	كثرة
Multiple	كثير
Tout	الكل
Universel	كلي
Naturellement	كيانةً
Qualité	كيفية

ل

Impérissable	لا تدثر
Incorruptible	لا تفسد
Concomitant	لازم ج لوازم
Confusion	لُبْس
Concomitance	لزوم
Subtile	لطيف
Rouler	لفّ

م

Matière	مادة
Créateur	مُبدِع
Célèbre	مبرّز
Mobile	متحرك
Concept	المتصور
Conçu	متصوّر
Limité	متناه
Univoques	المتواطئة (الالفاظ)
Rétribution, rémunération	المجازاة
Abstrait	مجرّد
Celui qui commence d'être	مُحْدث
Moteur	محرِّك
Prédicat	محمول
Inventeur	مخترع
Accès	مدخل
Croyance	مذهب
Transparent	مشفّ
Celui qui donne les formes	مصوِّر
Relatif	مضاف ال
Conforme	مطابق
Équivalent	معدول
Connu	معلوم
Compréhensions	مفهومات
Traité	مقالة
Quantité	مقدار
Prémisse	مقدمة
Prédicat	مقول ج مقولات
Prédicat universel	المقول على الكل
Non localement	مكاناً (لا)

Inaccessible	ممتنع
Patient	منفعل
Prop. affirmative	موجبة ال
Êtres	موجودات
Objets, sujets	موضوعات
Équité	الميزان
ن	
Discuter	نَاظَرَ
Religions	نحل
Résurrection	نشور ال
Contradictoire	نقيض
Espèce	نـــوع
ه	
Émonder	هذَّب
Matière première	هيولى
و	
Un	واحد
Unité	واحدية
Donateur	واهب
Existence	وجود
Révélation	وحي
ي	
Facile	يسير
Engendre	يكوِّن

COMPTES RENDUS

ORTIZ DE ORBINA, Ignatius, S.J., *Diatessaron Tatiani. Biblia polyglotta matritensia, series VI, vetus evangelium syrorum.* Matriti, 1967.

Cette recherche du P. Ortiz De Orbina sur le Diatessaron de Tatien est aussi complète que possible et répond ainsi au souhait de tous les exégètes du Nouveau Testament. Elle constitue, comme les éditeurs de la *Biblia polyglotta matritensia* la veulent, un instrument de travail de première importance pour la critique textuelle des évangiles. Le Diatessaron de Tatien, en effet, élaboré vers la fin du second siècle, est un témoin très important des codex grecs du Nouveau Testament de la même époque; son texte représente souvent la teneur primitive du texte des évangiles.

L'auteur divise son travail en deux parties: dans la première partie (pp. 3-205) il a recueilli toutes les citations du Diatessaron qu'il a repérées chez les auteurs de langue syriaque antérieurs à la deuxième moitié du Ve siècle, lorsque l'usage des évangiles séparés *(Mpharše)* commençait à l'emporter sur l'usage des évangiles « mélangés » *(Mḥalṭé)* qu'est le Diatessaron. Ce dépistage du Diatessaron à travers les citations n'est pas facile à faire et ne donne pas toujours une garantie d'authenticité. L'auteur en est conscient et ne veut pas préjuger de l'authenticité d'une citation quand il a le moindre doute. Dans les prolegomena de l'ouvrage, il nous donne une liste des auteurs et des ouvrages consultés. En plus des auteurs syriaques, il a consulté les versions syriaques des ouvrages grecs faites avant la seconde moitié du Ve siècle et les versions anciennes des textes syriaques quand ces derniers font défaut. Dans ce cas le texte est donné dans une version latine. Dans la deuxième partie (pp. 207-299), l'auteur essaie de reconstituer le Diatessaron, tel qu'il a été conçu par Tatien lui-même. Les passages douteux sont mis entre parenthèses.

Par son index biblique final, l'ouvrage se présente aussi complet que possible et peut être utilisé avec facilité et grand profit. Pour terminer, nous remarquons qu'une traduction latine qui conserverait la teneur du texte syriaque aurait été plus profitable et pour ceux qui ignorent le castillan et pour ceux qui ignorent le syriaque.

MADEY, Johannes - VAVANIKUNNEL, Georg, *Qurbana oder die Eucharistiefeier der Thomaschristen Indiens*. Verlag « Sandesanilayam », Paderborn-Changanacherry-Trivandrium.

Les deux auteurs veulent livrer au public de langue allemande une traduction de la liturgie eucharistique chez les syro-malabars et les syro-malancars. Leur but premier donc n'est pas de faire œuvre scientifique; les trois introductions — l'une générale sur l'origine des Églises de langue syriaque et de leurs liturgies et sur le sens de l'offrande *(Qurbana)* chrétienne, les deux autres sur l'histoire et la liturgie des syro-malabars et syro-malancars — le laissent entendre clairement. Mais un travail de ce genre présente toujours un intérêt pour les recherches sur les liturgies chrétiennes et surtout pour les recherches de liturgie comparée.

CRÉATION D'UN INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE A L'UNIVERSITÉ SAINT-ESPRIT DE KASLIK (LIBAN)

Le 20 octobre passé eut lieu à l'Université Saint-Esprit de Kaslik l'inauguration solennelle d'un Institut Supérieur de Liturgie. Ce dernier compte déjà, dans son auditoire, un bon nombre d'étudiants.

Une double raison a porté la Faculté de Théologie de l'Université Saint-Esprit de Kaslik à créer cet INSTITUT SUPÉRIEUR DE LITURGIE à partir de l'année académique 1969-1970: d'abord, un profond souci de toujours avancer sur la voie déjà tracée par cette Université: retrouver, chaque jour davantage, une plus grande authenticité orientale. Ensuite, la réalisation de l'une des idées maîtresses du Concile Œcuménique Vatican II: promouvoir la science liturgique par la fondation « des Instituts spécialement destinés à cette tâche » (SL. nº 15).

Ces deux motifs s'avèrent d'autant plus importants que dans tous les rites, le besoin d'une réforme liturgique urge de jour en jour. Les vénérables traditions liturgiques orientales auxquelles le Saint Concile s'est référé, ne semblent pas être, à l'heure où nous sommes, suffisamment étudiées. Ceci est particulièrement vrai des traditions de langue syriaque qui attendent toujours un plus grand nombre de spécialistes. La création de cet Institut — le premier en Orient — constituera, sans nul doute, pour tous les Orientaux, une occasion permanente de mieux connaître en ce domaine leur patrimoine séculaire, de le revaloriser et, bien entendu, d'y puiser une incomparable nourriture spirituelle.

Outre ce but que nous venons de signaler, l'Institut s'assigne nécessairement une tâche de caractère œcuménique. En effet, les recherches qui y seront faites devront, comme nous l'espérons, aboutir à une meilleure connaissance des différentes liturgies de l'Église. Cela sera favorisé, comme on le sait, par la méthode comparative sans laquelle, toute étude et particulièrement en matière liturgique, demeure incomplète. En plus de ses avantages sur le plan purement scientifique, cette méthode permet aux chrétiens de différents rites de s'apprécier et de s'enrichir mutuellement, aussi bien sur le plan de la théologie que sur celui de la spiritualité.

L'Institut se situe au niveau universitaire et se rattache à la Faculté de Théologie. Il prépare aux diplômes reconnus par l'État libanais et vise à assurer des bases scientifiques solides pour les éventuelles réformes liturgiques, devenues indispensables. Inutile d'ajouter que ce travail s'inspirera des traditions orientales et sera ouvert aux exigences post-conciliaires et modernes: il requiert une participation active des étudiants auxquels on ne manquera pas de faciliter la recherche et le contact direct avec les sources.

RÉPARTITION DU PROGRAMME

PREMIÈRE ANNÉE

Premier Semestre Préparatoire

1. — Introduction générale à la liturgie (2 h. par semaine).
2. — Explication de la Messe en Orient (2 h. par semaine).
3. — L'Office divin aux cinq premiers siècles (1 h. par semaine).
4. — Les Sacrements de l'initiation chrétienne (2 h. par semaine).
5. — Cours de langue (arménien, copte, grec, syriaque — 2 h. par semaine).
6. — Séminaire I (méthodologie — 1 h. tous les 15 jours).
7. — Musique sacrée (1 h. tous les 15 jours).

Second Semestre

1. — Origine et signification de la Grande Prière Eucharistique (1 h. par semaine).
2. — L'Office maronite et syrien jacobite (2 h. par semaine).
3. — Le Sacrement du mariage (1 h. par semaine).
4. — Rites et bénédictions du début de l'année liturgique jusqu'à la Semaine Sainte exclusivement (1 h. par semaine).
5. — Spiritualité liturgique (1 h. par semaine).
6. — Pastorale liturgique (1 h. par semaine).
7. — Art Sacré (1 h. par semaine).
8. — Séminaire II (1 h. par semaine).
9. — Cours spécial (1 h. par semaine).

DEUXIÈME ANNÉE

Premier Semestre

1. — Étude des différents types d'anaphores orientales (2 h. par semaine).
2. — L'Office byzantin (2 h. par semaine).
3. — Le sacrement de pénitence et d'extrême-onction (2 h. par semaine).
4. — Le Pontifical (1 h. par semaine).
5. — Théologie liturgique (2 h. par semaine).
6. — L'Office des morts (1 h. tous les 15 jours).
7. — Séminaire III (1 h. tous les 15 jours).

Second Semestre

1. — Cours de Liturgie comparée (3 h. par semaine).
2. — L'Office chaldéen (2 h. par semaine).

3. — Rites et bénédictions de la Semaine Sainte et du reste de l'année liturgique (1 h. par semaine).
4. — Art liturgique (1 h. par semaine).
5. — Initiation à la liturgie latine (1 h. par semaine).
6. — Iconographie (1 h. par semaine).
7. — Séminaire III (fin — 1 h. par semaine).

ACTIVITÉS DE L'INSTITUT

1) Semaines liturgiques.
2) Réunions et carrefours liturgiques.
3) Visites guidées des églises.
4) Organe éditorial de l'Institut: traduction et vulgarisation.

SECTION ARABE

L'Institut prévoit une section d'initiation liturgique en langue arabe dont le fonctionnement dépend du nombre d'élèves inscrits. Y sera admis tout auditeur, même non diplômé.

Le programme de cette section est substantiellement celui du cycle supérieur; cependant, il est présenté sous forme de vulgarisation et s'étend sur un temps plus réduit.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
SUR LES PRESSES
DE L'IMPRIMERIE CATHOLIQUE
A BEYROUTH
LE SEPT JANVEIR
MIL NEUF CENT SOIXANTE-DIX